



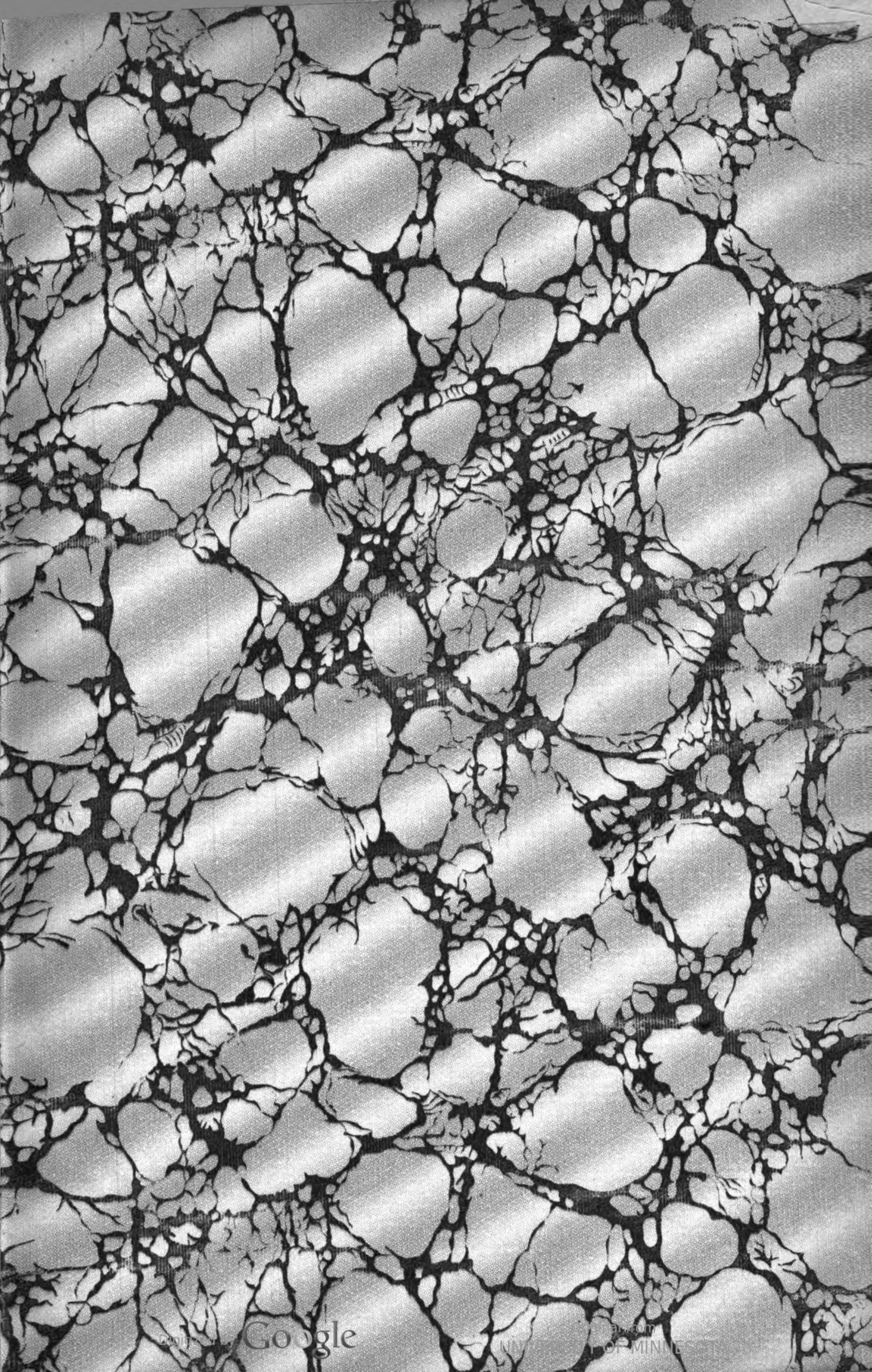
THE LIBRARY
OF THE



PERIODICAL ROOM

CLASS 205

BOOK R325



REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS
TOME QUATRE-VINGT-CINQUIÈME

ANGERS. — IMP. F. GAULTIER, 4, RUE GARNIER.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD & PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. R. BASSET, A. BOUCHE-LECLERCQ, J. CAPART, J.-B. CHABOT, FR. CUMONT,
E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, MAURICE
GOGUEL, H. HUBERT, G. HUET, L. LEGER, ISRAEL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, AD. LODS,
FR. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, ED. MONTET, A. MORET,
P. OLTRAMARE, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, SALOMON REINACH,
J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, ETC.

QUARANTE-TROISIÈME ANNÉE

TOME QUATRE-VINGT-CINQUIÈME



PARIS

ÉDITIONS ERNEST LEROUX

28, RUE BONAPARTE (VI^e)

1922

UNIV. OF MINN. LIBRARY

UNIVERSITY OF MINNESOTA

INFLUENCES MYTHOLOGIQUES SUR L'APOCALYPSE DE JEAN

L'histoire générale de nos jours a mis en évidence que la Babylonie et l'Égypte anciennes, dont la civilisation remonte très haut, ont exercé, pendant plusieurs milliers d'années, une influence très puissante sur toute l'Asie occidentale et aussi sur Canaan, influence qui s'est ensuite communiquée partiellement à Israël et au christianisme naissant. Voilà ce que l'archéologie biblique met toujours plus en lumière. L'histoire des religions, de son côté, a montré qu'ainsi la religion biblique, aussi la christologie et l'eschatologie, ont à leur tour été fortement influencées. Touchant la première de ces doctrines, la preuve en a été fournie dans notre monographie sur *la christologie biblique et ses origines*¹. Touchant la seconde, nous allons fournir une petite contribution dans les pages suivantes sur l'Apocalypse de Jean, qui clôt tout le recueil biblique.

Cette apocalypse fut composée au plus tôt vers la fin du règne de Domitien (81-96), mais renferme un certain nombre de morceaux plus anciens². Elle est, d'un bout à l'autre, dominée par le fort courant eschatologique du christianisme primitif³. Elle veut être un livre prophétique, ayant pour but l'instruction des fidèles⁴, annonçant ce qui

1) Parue chez Ernest Leroux à Paris.

2) Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter*, 3^e éd., p. 486-503; Holtzmann, *Einleitung in das Neue Testament*, 3^e éd., p. 408-419; Pfeiderer, *Urchristentum*, 2^e éd., II, p. 421-424; Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament*, 5^e éd., p. 242-250; Bousset, *Die Offenbarung Johannes*, 1906, p. 129-136; Holtzmann-Bauer, *Die Offenbarung des Johannes*, 399-407.

3) Holtzmann, *Neutestamentliche Theologie*, 2^e éd., I, p. 539 ss.

4) I, 1-3; II, 7; XXII, 7, 10, 18 s.

devra arriver¹. Si ceci est évident pour tout le monde, on a trop souvent perdu de vue, bien que l'auteur ne cesse de le répéter, que ses prédictions devront s'accomplir sous peu². Se laissant guider par le livre de Daniel, il fixe même le moment exact de cet accomplissement au bout de trois ans et demi ou quarante-deux mois, ou encore mille deux cent soixante jours³. Et, de même que l'espérance de toute l'Église apostolique avait pour objet principal l'avènement du royaume de Dieu, la parousie du Christ et la fin du monde actuel, qu'on ne séparait guère, de même notre auteur attend simultanément ces événements, sauf la particularité du règne millénaire, comme nous allons le voir. Il répète plusieurs fois que bientôt et soudainement, comme un larron, Christ reviendra d'une manière visible sur les nuées, et que le désir le plus ardent de l'Église est qu'il vienne sans retard⁴. Le but principal qu'il poursuit, c'est de soutenir, au milieu des plus grandes épreuves, la patience, la persévérance et la fidélité des croyants de son temps, par la perspective de la parousie, du jugement et du salut prochains⁵. Du moment qu'il est certain que notre auteur a écrit pour ses contemporains et que, dans sa pensée, la plupart de ses prédictions devaient se réaliser dans un avenir très rapproché, toutes les interprétations, souvent très fantastiques ou extravagantes, qui ont été données de ce livre — afin d'en montrer l'accomplissement qui en réalité n'a jamais eu lieu — doivent être considérées comme déplacées⁶.

Aux sept Églises d'Asie, destinataires de notre apocalypse⁷, l'auteur souhaite la grâce et la paix de la part de Dieu, des sept

1) IV, 1.

2) I, 1, 3; III, 10 s.; XI, 14; XXII, 6, 10.

3) XI, 2 s.; XII, 6, 14; XIII, 5.

4) I, 7; II, 5, 16, 25; III, 3, 11; XVI, 15; XXII, 7, 12, 17, 20.

5) I, 9; II, 7, 9-11, 17, 26-29; III, 5, 9-13, 21; VII, 13 ss.; XI, 18; XIII, 10; XIV, 12; XXI, 7 ss.

6) Voir l'histoire curieuse de ces interprétations dans le commentaire cité de Bousset, p. 49-119, et celui de Holtzmann-Bauer, p. 380-390.

7) I, 11; II s.

Esprits qui sont devant son trône et de Jésus-Christ, le Prince des rois de la terre¹. Ces sept Esprits proviennent sans doute originairement d'une religion polythéiste et mythologique, où sept Esprits divins jouaient un rôle prépondérant. Cette provenance nous est même encore connue partiellement; c'est en dernière analyse l'ancienne religion babylonienne, où l'on adorait les sept planètes, en les prenant pour autant de déités. De là vient la semaine des sept jours et leur dénomination, qui remontent à une haute antiquité. Dans la religion perse, qui dépend à bien des égards de la religion babylonienne, le Dieu suprême est aussi supposé entouré de sept Esprits divins; et nous savons que le parsisme a exercé une très grande influence sur le judaïsme, principalement sur les apocalypses juives, dont la nôtre s'est beaucoup inspirée. Ailleurs, dans les visions ou les symboles de notre livre, le chiffre sept revient et a certains rapports avec les sept Esprits dont nous venons de parler et qui deviennent en outre des anges².

Un peu plus loin, le Christ, apparu à Jean en vision, déclare entre autres qu'il est le Premier et le Dernier, qu'il vit aux siècles des siècles, qu'il tient les clefs de la mort et de l'Hadés³. C'est évidemment l'une des plus vieilles traces de l'idée et de la signification de la descente du Christ aux enfers. Or, cette idée repose sur une vieille tradition qui fut adaptée au Christ. Déjà l'ancienne religion babylonienne renfermait des mythes concernant un héros divin qui est descendu aux enfers, en a dérobé les clefs et forcé la porte, qui en est revenu triomphateur

1) I, 4 s. Comp. IV, 5; V, 6.

2) I, 12; II, 1; IV, 5; V, 6; VIII, 2. Voir Gunkel, *Schöpfung u. Chaos.*, p. 294-302; le même, *Verständnis des Neuen Testaments*, p. 17 s., 20, 40-42; Völter, *Die Offenbarung Johannis*, 1904, p. 7; Bousset, à tous ces textes et surtout p. 184-187, 291 s.; le même, *Religion des Judentums*, 2^e éd., p. 374 s.; Pfeiderer, *Urchristentum*, II, p. 285-288, 297; Holtzmann-Bauer, à Apoc. I, 4; Holtzmann, *Theologie*, I, p. 58; J. Weiss, *Offenbarung des Johannes*, 1908, à Apoc. I, 4; Chantepie de la Saussaye, *Religionsgeschichte*, 3^e éd.; II, p. 190-193.

3) I, 17 s.

de la mort, par suite capable d'y procurer le salut et la vie aux siens. Ces mythes prirent diverses formes à travers le temps et les milieux différents où ils passèrent, pour aboutir finalement à la doctrine chrétienne de la descente du Christ aux enfers, en vue du salut de ceux qui y sont¹. Au commencement de notre livre, « l'étoile du matin » est promise au vainqueur², et à la fin, Christ est appelé « l'étoile brillante du matin³. » Ce titre a probablement aussi une origine babylonienne⁴.

Dans une nouvelle vision, Jean voit Dieu sur son trône, entouré de vingt-quatre vieillards, également assis sur des trônes, portant sur leurs têtes des couronnes d'or et adorant Dieu⁵. On a fait de nombreuses conjectures pour expliquer qui sont ou qui représentent ces vieillards. Aujourd'hui on est porté à croire que cette scène repose sur une vieille tradition, dont le point de départ était la mythologie babylonienne, où il est question de vingt-quatre dieux sidéraux, chargés de juger les vivants et les morts. Ces dieux seront devenus ensuite, chez les Perses, les vingt-quatre Yazatas, entourant le trône d'Ormuzd, et chez les Juifs, vingt-quatre anges, entourant le trône de Dieu⁶.

Autour de ce trône se trouvent quatre animaux ayant des yeux partout : l'un d'eux a la forme d'un lion ; l'autre, celle d'un veau ; le troisième, la face d'un homme ; le quatrième, la forme d'un aigle ; chacun a six ailes, et ils ne cessent de dire :

1) Pfeiderer, *Urchristentum*, II, p. 288 ; Gunkel, *Verständnis*, p. 72 s. Bousset, à Apoc. I, 17 s. ; le même, *Kyrios Christos*, p. 32-40 ; Holtzmann-Bauer, à Apoc. I, 18. Comp. Holtzmann, *Theologie*, I, p. 487-489 ; Weinel, *Theologie des Neuen Testaments*, p. 518 s.

2) II, 26-28.

3) XXII, 16.

4) Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, p. 72.

5) IV, 2-4, 10 s.

6) Gunkel, *Verständnis*, p. 92 s. ; le même, *Genesis*, 3^e éd., p. 24 s. ; Völter, ouv. cité, p. 3-7 ; Bousset, à Apoc. IV, 4 ; le même, *Religion*, p. 375 ; Pfeiderer, *Urchristentum*, II, p. 296 ; J. Weiss et Holtzmann-Bauer, à Apoc. IV, 4 ; Clemen, ouv. cité, p. 73 s.

« Saint, saint, saint est le Seigneur Dieu Tout-Puissant ¹. » Il est évident que c'est là une combinaison des séraphins d'Esaïe et des chérubins d'Ezéchiel ². Mais l'origine de toutes ces figures est mythologique et babylonienne, reposant sur l'observation du ciel sidéral, qu'on a animé et divinisé. Cette conception, peut-être déjà modifiée, fut ensuite combinée par l'hébraïsme et le judaïsme avec leur foi en Jahvé, le ciel étant considéré comme le trône de Dieu, porté par les chérubins, dont on fait des anges d'un rang supérieur. Et ce point de vue, comme beaucoup d'autres de l'ancien Israël, passa plus ou moins fidèlement dans l'Eglise, avec le code sacré des Juifs ³.

Notre voyant remarque, à la droite du trône de Dieu, un livre fermé à sept sceaux, que personne au monde ne peut ouvrir, ce qui l'afflige beaucoup, le livre renfermant sans doute les secrets divins relatifs aux événements extraordinaires qui auront lieu sous peu. Alors l'un des vieillards le rend attentif au lion de la tribu de Juda, rejeton de David, qui a pu ouvrir le livre après en avoir rompu les sceaux. Le voyant remarque également, au milieu du trône de Dieu, un agneau qui semble égorgé, qui a sept cornes et sept yeux; ce sont les sept Esprits de Dieu envoyés par toute la terre. L'agneau prend le livre de la main droite de Dieu, sur quoi l'entourage du trône de Dieu se prosterne devant lui et commence un concert enthousiaste, auquel s'associent des myriades innombrables d'anges, pour chanter la gloire de Dieu et de l'agneau, digne de prendre le livre et d'en ouvrir les sceaux, parce qu'il a été égorgé et a racheté pour Dieu, par son sang, des élus de toute tribu, de toute langue, de tout peuple et de toute race ⁴. — Des livres magiques et mystérieux, concernant le sort ou la marche du

1) IV, 6 8.

2) Es. VI, 2 s.; Ez. I, 5 ss.; X, 2 ss.

3) Gunkel, *Schöpfung*, p. 131, 146; le même, *Verständnis*, p. 43-47; Völter, ouv. cité, p. 7-9; Bousset, à Apoc. IV, 6-8; le même, *Religion*, p. 375; J. Weiss et Holtzmann-Bauer, à Apoc. IV, 7 s.; Clemen, ouv. cité, p. 74-77.

4) Chap. V.

monde et des hommes, jouent un grand rôle dans d'autres religions antiques. De là la même idée s'est infiltrée dans le judaïsme, puis au sein de la chrétienté primitive. C'est pourquoi nous avons encore ici devant nous une combinaison d'éléments divers, dont le point de départ est l'ancienne mythologie païenne. La figure juive et messianique du lion de la tribu de Juda y est associée à celle de l'agneau égorgé, mais survivant et ayant sept cornes et yeux¹.

Parmi les plaies qui devront désoler la terre², il est question d'une armée de sauterelles venant de l'enfer, auxquelles est donnée une puissance semblable à celle des scorpions afin de tourmenter les hommes pendant cinq mois. Ces sauterelles ressemblent en outre à des chevaux équipés pour la guerre, ayant comme des couronnes d'or sur la tête, des visages humains, des cheveux de femmes, des dents de lions, des cuirasses de fer, des queues armées de dards de scorpions; à leur tête se trouve un roi, l'ange de l'abîme³. Cette armée est suivie d'une autre, comptant deux cents millions de cavaliers, dont les chevaux ont des cuirasses couleur de feu, d'hyacinthe et de soufre, des têtes de lions et des queues de serpents, dont les bouches vomissent du feu, de la fumée et du soufre et mettent ainsi à mort le tiers des hommes⁴. L'idée d'une armée envahissante de sauterelles est empruntée au chapitre II de Joël. Mais la plupart des autres traits de cette double vision ne proviennent pas de là; ils ont un caractère mythologique évident, comme l'imagination antique et surtout orientale n'a jamais été embarrassée d'en produire sur les sujets les plus divers. C'est assurément sous cette influence que pareils éléments sont entrés dans l'eschatologie juive et chrétienne;

1) Pfeiderer, *Urchristentum*, II, p. 297-299; Gunkel, *Verstänlnis*, p. 60-63; Völter, ouv. cité, p. 10-14; Bousset, à notre chapitre.

2) VI ss.

3) IX, 1-11.

4) IX, 16-19.

ils peuvent aussi avoir eu leur point de départ dans l'ancienne Babylonie¹.

Plus loin, il est question de deux témoins qui prophétiseront; ce sont « les deux oliviers et les deux chandeliers debout devant le Seigneur de la terre² ». Si quelqu'un essaye de leur faire du mal, le feu sort de leur bouche et dévore leurs ennemis. Ils ont le pouvoir de fermer le ciel et d'empêcher la pluie de tomber les jours où ils prophétisent. Ils peuvent aussi changer l'eau en sang et frapper la terre de toutes sortes de plaies. Quand ils auront fini de rendre leur témoignage, la bête qui monte de l'abîme leur fera la guerre, les vaincra et les tuera. Leurs corps resteront sur la place de la grande ville qui s'appelle « Sodome » et « Égypte » et où leur Seigneur a été crucifié. Les habitants de la terre seront dans la joie de leur mort. Au bout de trois jours et demi, l'Esprit de Dieu leur rendra la vie, et ils monteront au ciel sur les nues, à la vue de leurs ennemis³. — C'est là un des passages les plus énigmatiques de notre livre, parce qu'il se rapporte probablement à des circonstances qui eurent lieu à Jérusalem, pendant le siège de 70, et qui ne nous sont pas suffisamment connues. A nos deux témoins ou prophètes, on attribue un pouvoir surnaturel, comme le possédaient, d'après la tradition biblique, Moïse et Elie. Ces deux grands hommes sont présentés, dans l'apocalyptique juive, comme des précurseurs du Messie, ce que sont aussi les deux témoins. Si pareils traits de notre morceau s'expliquent par la tradition juive, d'autres ont un caractère mythologique indéniable, comme celui qui déclare que, si quelqu'un veut faire du mal aux deux témoins, le feu sort de

1) Gunkel, *Schöpfung*, p. 213-218; le même, *Verständnis*, p. 51-53; Gressmann, *Ursprung der israelitisch-jüdischen Religion*, p. 188; Pfeiderer, *Urchristentum*, II, p. 303 s.; Völter, ouv. cité, p. 31, 33; Bousset, *Offenbarung*, p. 301, 305; Holtzmann-Bauer, à Apoc. IX; Clemen, ouv. cité, p. 98, 286. Comp. Causse, *L'évolution des espérances messianiques*, p. 157 s., 168 s.

2) Comp. Zach. IV.

3) Apoc. XI, 3-12.

leur bouche et dévore leurs ennemis. Il en est de même de celui qui parle de la bête montant de l'abîme, faisant la guerre aux témoins et les tuant. Ces traits ont des parallèles dans la mythologie d'autres peuples¹.

Le chapitre XII de notre livre est particulièrement mythique. Il présente une femme vêtue du soleil, ayant la lune sous ses pieds et une couronne de douze étoiles autour de la tête; elle est enceinte et jette des cris par suite des douleurs de l'enfantement. D'autre part, un énorme dragon rouge, à sept têtes et à dix cornes, paraît dans le ciel. Sur les têtes sont sept diadèmes, et sa queue entraîne le tiers des étoiles du ciel et les jette sur la terre. Ce dragon se dresse devant la femme qui va enfanter, afin de dévorer l'enfant, dès qu'il sera né. Elle met au monde un fils destiné à gouverner toutes les nations. Cet enfant est enlevé vers Dieu et son trône, tandis que la femme s'enfuit au désert, où Dieu lui a préparé une retraite. Alors Michel et ses anges combattent le dragon et ses anges. Ces derniers sont vaincus, et le dragon, qui est Satan, le séducteur du monde entier, est précipité avec ses anges du ciel sur la terre, ce qui assure le salut, la puissance et la royauté à Dieu, ainsi que le pouvoir à son Christ. Les cieux ont lieu de s'en réjouir, mais malheur à la terre et à la mer, parce que le Diable est descendu vers eux plein de rage, sachant que ses jours sont comptés. Le dragon, se voyant précipité sur la terre, poursuit la femme qui a mis au monde l'enfant; mais elle reçoit les deux ailes du grand aigle pour s'envoler au désert dans sa retraite, où elle est nourrie loin de la vue du serpent. Celui-ci vomit de sa bouche un fleuve d'eau après la femme pour la noyer; mais la terre, venant au secours de la femme, s'entr'ouvre et absorbe le fleuve. Alors le dragon, furieux contre la femme, s'en va combattre sa progéniture, qui observe

1) Gunkel, *Schöpfung*, p. 212 s.; le même, *Verständnis*, p. 59 s.; Pfeiderer, *Urchristentum*, II, p. 305 s.; Völter, ouv. cité, p. 68-72; Bousset et Holtzmann-Bauer, à Apoc. XI, 1-13. Comp. Clemen, ouv. cité, p. 108-110.

les commandements de Dieu et est fidèle au témoignage de Jésus.

Notre chapitre a été longtemps fort mal interprété, comme l'Apocalypse en général, même dans l'école critique moderne; on a voulu voir Jésus dans le Christ dont il y est question, alors que, selon Gunkel, on n'y trouve quelques traits chrétiens que dans les versets 11 et 17; ce chapitre ne serait pas non plus d'origine juive, comme on l'a cru, et n'aurait donc pas pour base des réminiscences de l'Ancien Testament, mais une tradition étrangère et mythologique, à laquelle on aurait simplement donné après coup une certaine teinte juive par quelques additions postérieures¹. Comme beaucoup d'autres éléments babyloniens se retrouvent dans le judaïsme et en particulier aussi dans notre apocalypse, c'est là sans doute qu'il faut également chercher la principale origine du chapitre qui nous occupe². Il est certain que celui-ci fut inspiré par un mythe païen concernant la naissance et le triomphe du jeune dieu solaire, né d'une déesse et ayant à lutter tous les ans contre les ténèbres de l'hiver. Comme le soleil du printemps fait revivre la nature, la lutte était aussi fréquemment conçue comme soutenue entre la vie et la mort. Ce mythe était très répandu dans toute l'antiquité et avait pris diverses formes : en Babylonie, en Égypte, en Grèce. Le jeune dieu ou sa mère était exposé à la persécution d'un ennemi redoutable, mais merveilleusement sauvé. On a ensuite interprété ce mythe dans un sens messianique et appliqué au Christ, afin d'illustrer son triomphe sur Satan. Avec ce mythe en fut combiné un autre, racontant qu'un dragon gigantesque voulait escalader le ciel, mais en fut précipité³.

1) Gunkel, *Schöpfung*, p. 171-282.

2) Ibid., p. 282-397; Bertholet, *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, II, col. 138-143.

3) Gunkel, *Schöpfung*, p. 385 ss.; le même, *Verständnis*, p. 54-58; Pfeiderer, *Urchristentum*, II, p. 307-311; Bousset, *Offenbarung*, p. 335-358; J. Weiss et Holtzmann-Bauer, à notre chapitre; Causse, ouv. cité, p. 173-175;

Le chapitre XIII se rattache au précédent. Jean y voit sortir de la mer une bête ayant dix cornes et sept têtes; sur les dix cornes sont dix diadèmes et sur chaque tête, un nom de blasphème. La bête ressemble à un léopard, ses pieds, à ceux de l'ours, et sa bouche, à celle du lion. Le dragon connu donne à la bête sa force, son trône et sa puissance. L'une des têtes de celle-ci a reçu un coup mortel, mais la blessure a été guérie. La terre entière a suivi la bête avec admiration. Tous les hommes ont adoré le dragon, parce qu'il a donné le pouvoir à la bête, ainsi que la bête, que personne ne pouvait combattre. Celle-ci profère des discours pleins d'orgueil et vomit des blasphèmes contre Dieu, contre son nom, contre son tabernacle et contre ceux qui demeurent dans le ciel. Elle a fait la guerre aux saints et les a vaincus, son pouvoir s'étendant sur le monde entier¹. Une autre bête sort de la terre. Elle a deux cornes et elle parle comme un dragon. Elle exerce toute la puissance de la première bête, en sa présence, et elle amène la terre et ses habitants à adorer la première bête. Elle séduit les hommes, en opérant de grands prodiges, jusqu'à faire descendre le feu du ciel sur la terre. Elle dit aux habitants de la terre de faire une image en l'honneur de la bête. Elle a fait parler l'image de celle-ci et mettre à mort ceux qui ne l'ont pas adorée. Elle a porté tous les hommes à s'imprimer sur la main droite ou sur le front le nom de la bête, ainsi que le nombre de son nom, qui est 666².

La première bête, qui sort de la mer, est sûrement l'empire romain, auquel Satan donne le pouvoir. La description de cette bête est en partie empruntée à Daniel VII. La tête blessée est Néron. Si l'on suppose la blessure guérie, c'est que, Néron étant blessé et mort, le bruit fut répandu qu'il n'était pas réellement mort ou que, malgré sa mort, il occuperait encore

Holtzmann, *Theologie*, I, p. 552 s.; Clemen, ouv. cité, p. 235-237 Comp. Völter, ouv. cité, p. 73-96.

1) V. 1-8.

2) V. 11-18.

une fois le trône impérial. La guerre faite aux saints se rapporte aux persécutions dirigées contre les chrétiens. L'adoration de la bête fait allusion au culte rendu aux empereurs et considéré par les chrétiens comme la pire des idolâtries, inspirée par Satan. Les chrétiens furent en grande partie persécutés parce qu'ils combattaient ce culte et refusaient de le pratiquer. La seconde bête qui séduit le monde et l'entraîne au culte de la première bête, ce sont les fonctionnaires et les prêtres romains, qui s'appliquaient à propager le culte impérial dans tout l'empire. Le chiffre 666, nombre de la première bête, signifie très probablement, en lettres hébraïques, *Neron Kaisar*, empereur Néron. C'est ainsi qu'on cherchait à désigner celui-ci, d'une manière voilée pour le grand public et assez claire pour les gens initiés. Voilà ce qui est grandement reconnu par l'exégèse moderne. Mais cela laisse inexplicables les traits mythologiques renfermés dans notre chapitre. Les bêtes ou monstres sont, il est vrai, empruntés partiellement au livre de Daniel et à d'autres écrits juifs; mais là déjà ils sont importés d'une tradition mythologique plus ancienne, remontant sans doute jusqu'à la vieille Babylonie¹.

Le chapitre XVII a un rapport plus ou moins direct avec les chapitres XII et XIII. Rome, qui y est nommée Babylone et présentée sous la figure d'une grande prostituée², est opposée à la femme du premier de ces chapitres³, tandis qu'elle forme un complément de la bête de l'autre chapitre⁴. L'explication de cette image, fournie ensuite⁵, reprend et développe l'idée de la bête⁶. Nous trouvons dans ce chapitre des indications précieuses concernant la date de la rédaction définitive de notre

1) Pfleiderer, *Urchristentum*, II, p. 311-317; Bousset et J. Weiss, à notre chapitre; Causse, *ouv. cité*, p. 176-181; Bertholet, *Daniel*, p. 48-51; le même, *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, II, col. 143; Clemen, *ouv. cité*, p. 99-104.

2) XVII, 1-6. Comp. Es. I, 21; Nah. III, 4.

3) XII, 1-6.

4) XIII, 1-8.

5) XVII, 7-18.

6) XVII, 3; XIII, 1-8.

livre et de certaines sources plus anciennes qui sont entrées dans sa composition¹.

Nous rencontrons aussi derechef les trois figures dont il vient d'être question : le dragon, la première et la seconde bête, appelée maintenant faux prophète². De leur bouche sortent trois Esprits impurs, semblables à des grenouilles. Ce sont des Esprits de démons, qui font des miracles et qui vont trouver les rois de la terre et les rassemblent, pour la bataille du grand jour de Dieu, dans le lieu qui est appelé en hébreu Harmaguédon³. On traduit ordinairement ce nom par montagne de Méguiddo. Mais il s'agit sans doute d'une montagne légendaire, semblable à celle du récit de la tentation de Jésus; car toute cette notice a un caractère⁴ légendaire. Nous sommes positivement, une fois de plus, sur un terrain mythique, comme précédemment. Bien des traditions antiques ne font nullement défaut où l'on parle de luttes soutenues par les dieux sur des montagnes. Il paraît de toute façon que nous nous trouvons là en face d'une influence étrangère⁵.

Une dernière fois, les mêmes figures apparaissent dans notre livre. D'abord il est question des noces du Christ avec l'Eglise ou la nouvelle Jérusalem, son épouse⁶. Ensuite il est censé venir du ciel sur un cheval blanc; il a des yeux comme une flamme ardente et plusieurs diadèmes sur la tête; il est revêtu d'un manteau teint de sang et suivi des armées du ciel sur des chevaux blancs; une épée aiguë pour frapper les nations, sort de sa bouche; son manteau et sa cuisse portent l'inscription : « Roi des rois et Seigneur des seigneurs⁶ ». La

1) Pfleiderer, *Urchristentum*, II, p. 321-325; Bousset, Holtzmann-Bauer et J. Weiss, à notre chapitre. Comp. Sabatier, *Encyclopédie des Sciences religieuses*, I, p. 400-403; Völter, ouv. cité, p. 60-68.

2) XVI, 13. Comp. XIX, 20; XX, 10.

3) XVI, 13 s., 16.

4) Pfleiderer, *Urchristentum*, II, p. 320; Bousset et Holtzmann-Bauer, à Apoc. XVI, 12-16; Völter, ouv. cité, p. 102 s.; Clemen, ouv. cité, p. 98.

5) XIX, 7-9. Comp. XXI, 2; XXII, 17.

6) XIX, 11-16.

bête, les rois de la terre et leurs armées sont réunis pour faire la guerre au Christ et à son armée. Alors la bête et le faux prophète sont saisis et jetés vivants dans l'étang de feu ardent et de soufre. Les autres sont tués par le glaive sortant de la bouche du Christ, et tous les oiseaux se rassasient de leur chair¹. Enfin un ange descend du ciel, saisit le Dragon ou Satan, le lie pour mille ans, le précipite dans l'abîme de l'enfer et en scelle l'entrée. Le Christ règne avec les siens pendant ce temps. Après cela, Satan est délivré de sa prison. Il cherche à égarer les nations aux quatre coins de la terre avec l'appui de Gog et Magog, formant des armées aussi nombreuses que le sable de la mer. Ils assiègent le camp des saints. Mais le feu du ciel descend sur ces armées et les dévore. Quant au Diable, il est jeté dans l'étang de feu et de soufre, où sont déjà la bête et le faux prophète et où ils sont tourmentés nuit et jour, aux siècles des siècles. Finalement a lieu le jugement : le ciel et la terre s'enfuient ; tous les morts comparaissent devant le tribunal suprême, où ils sont jugés selon leurs œuvres, puis la mort et l'enfer sont jetés dans l'étang de feu, ainsi que tous ceux qui ne sont pas inscrits dans le livre de vie².

Cette lutte, à laquelle Gog et Magog sont associés, est en partie copiée de certains morceaux prophétiques et autres de l'Ancien Testament, surtout d'Ezéchiel XXXVIII et XXXIX, où nous avons probablement déjà des inspirations mythiques devant nous, comme dans d'autres morceaux analogues de la Bible hébraïque³. Mais les traits de cette lutte gigantesque où toutes les puissances du mal sont finalement anéanties, pour faire place au règne éternel de Dieu, sont influencés par des mythes très répandus dans l'antiquité en général⁴. L'attente de

1) XIX, 19-21.

2) XX, 1-15.

3) Gressmann, *Ursprung*, § 17 ; Bousset, *Religion*, p. 251-253.

4) Gunkel, *Verständnis*, p. 58 s. ; Pfeleiderer, *Urchristentum*, II, p. 326-331 ; Bousset, à Apoc. XIX, 7 et 17 — XX, 10 ; le même, *Religion*, p. 585-589 ; Völter, *ouv. cité*, p. 116-122 ; Comp. Holtzmann-Bauer, à Apoc. XIX, 11 — XX, 4 ; Causse, *ouv. cité*, p. 185-187.

l'anéantissement des ennemis de Dieu et de son règne, exprimée si souvent dans la littérature juive et dans le Nouveau Testament, a probablement sa principale origine dans l'ancienne religion perse¹. C'est là aussi qu'aura été surtout puisée l'idée connexe du ciel nouveau et de la terre nouvelle, exprimée ici et ailleurs dans la Bible².

L'Apocalypse de Jean, si curieuse à tant d'égards, est couronnée par la description de la nouvelle Jérusalem, qui descendra du ciel d'auprès de Dieu, vêtue comme une fiancée pour son époux³. Son éclat est celui d'une pierre précieuse. Elle est entourée d'une haute muraille percée de douze portes, qui sont autant de perles. Sur les portes se trouvent douze anges et l'inscription des noms des douze tribus d'Israël. La muraille a douze assises de pierre, avec l'inscription des douze noms des apôtres. La ville forme un carré exact et a une étendue de douze mille stades. La muraille est construite en jaspe et les assises en sont ornées de douze pierres précieuses. La ville même et sa principale place sont d'or pur, semblable à un verre transparent. Il n'y a point de temple, car le Dieu tout puissant et l'Agneau en forment le sanctuaire. Elle n'a besoin ni de soleil ni de lune pour l'éclairer, la gloire de Dieu et l'Agneau lui servant de lumière. Les nations marcheront à sa lumière et lui porteront leurs richesses; les rois de la terre lui feront honneur de leur gloire. Ses portes ne se fermeront jamais, parce qu'il n'y aura plus de nuit. Il n'y entrera jamais rien d'impur, mais seulement ceux qui sont inscrits au livre de vie de l'Agneau. Le fleuve de vie, transparent comme du cristal, sort du trône de Dieu et de l'Agneau. Au milieu de la ville et sur les bords du fleuve se trouve l'arbre de vie, qui produit douze espèces de fruit, donnant chaque mois une espèce, tandis que les feuilles de l'arbre servent à la guérison

1) Clemen, ouv. cité, p. 125-128.

2) Apoc. XXI, 1; Es. LXV, 17; LXVI, 22; Matth. XIX, 28; II, Pierre III, 13. Comp. Clemen, ouv. cité, p. 128.

3) XXI, 2, 10.

des nations. Là Dieu aura son trône, et son nom sera inscrit sur les fronts de ses serviteurs, qui l'adoreront et verront sa face¹.

Cette description de la nouvelle Jérusalem, supposée préexistante au ciel, est en premier lieu basée sur la tradition juive, où l'idée de la ville sainte, future et idéalisée, se confond plus ou moins avec celle du paradis. Mais cette tradition, déjà influencée par d'anciennes vues babyloniennes et iraniennes, a transmis la même influence à la description en question. La nouvelle Jérusalem a visiblement un caractère céleste. Les douze portes avec les douze anges sont probablement calqués sur les douze constellations et déités du Zodiaque, d'origine babylonienne, ce qui est effacé maintenant par les douze tribus d'Israël. Les douze pierres précieuses formant les assises de la muraille de la ville, ne sont assurément pas non plus étrangères à cette origine. Le fleuve qui sort du trône Dieu est sans doute un ancien emprunt fait à la voie lactée. Comme la plupart des descriptions du paradis, aussi celle dont il s'agit ici aura été inspirée originairement par l'aspect du ciel étoilé².

C. PIEPENBRING.

1) XXI, 9 — XXII, 5.

2) Gunkel, *Verständnis*, p. 48 ss.; Volz, *ouv. cité*, p. 336-339; Gressmann, *Ursprung*, p. 224-229; Bousset, *Religion*, p. 328, 556 s.; le même, à Apoc. XXI, 9 — XXII, 5. Comp. Jeremias, *Babylonisches im Neuen Testament*, chap. IX.

DE QUELQUES ARTICLES DU "GNOMON DE L'IDILOGUE"

RELATIFS AU CULTE ÉGYPTIEN¹

Dans l'ample budget de l'Égypte gréco-romaine, on avait mis à part les recettes extraordinaires provenant des biens sans maître, des successions en deshérence, du produit des confiscations et des amendes. Ces trois catégories, d'une importance considérable, grâce à la sévérité des lois fiscales, formaient un compte séparé, une administration distincte appelée ἴδιος λόγος. Le haut fonctionnaire chargé de poursuivre le recouvrement de ces recettes avait fini par être connu lui-même sous le titre abrégé d'*idiologue*. Pour l'orienter dans le labyrinthe d'une législation de plus en plus touffue, l'empereur Auguste fit dresser à son usage un règlement d'administration publique appelé le *Gnomon* (c'est-à-dire la règle) de l'Idiologue. Ce règlement fut retouché et complété sous les empereurs subséquents. Au temps de l'empereur Antonin le Pieux², on en rédigea un extrait, un sommaire, destiné aux fonctionnaires locaux, collaborateurs de l'Idiologue, qui se seraient perdus dans les détails du document complet. Un exemplaire de ce petit aide-mémoire s'est trouvé il y a quelques années parmi les déchets de la corbeille à papiers d'une chancellerie provinciale. Acquis et

1) Cette note, résumé d'une communication faite à la Société Ernest Renan, était composée avant que j'eusse pris connaissance de l'important article de M. P. Roussel sur le même sujet dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (VI, 1920, p. 326 suiv.). J'en ai tenu compte, dans la mesure du possible, en corrigeant les épreuves.

2) Je ne puis accepter l'opinion récemment proposée par M. Carcopino (*Revue des études anciennes*, 1922) qui place le *gnomon* au temps de Marc-Aurèle.

édité d'abord par le Musée de Berlin, j'en ai publié une traduction et un essai de commentaire¹.

Le lecteur se demande peut-être quel rapport peut bien exister entre les attributions d'un fonctionnaire fiscal et l'histoire religieuse. Le voici. A la tête du clergé égyptien, ou, plus exactement, de la police des Cultes, se trouvait, à l'époque gréco-romaine, un haut dignitaire appelé « grand-prêtre d'Alexandrie et de toute l'Égypte et préposé aux temples ». Probablement sous l'empereur Hadrien, les fonctions de ce personnage furent d'une manière permanente réunies à celles de l'Idiologue, en sorte que le même dignitaire cumula désormais le recouvrement des amendes fiscales et l'administration des Cultes. Voilà pourquoi, dans notre extrait du Gnomon, on trouve une série d'articles (71 à 97) consacrés à ce dernier sujet. Il y a là des renseignements précieux, quelquefois nouveaux, pour l'histoire de l'organisation du clergé égyptien; il y a surtout quelques textes obscurs dans leur rédaction elliptique, quelques problèmes irritants sur lesquels je me propose ici d'appeler l'attention parce que, en même temps que la religion égyptienne, ils me paraissent intéresser l'histoire de la Religion en général.

*
* *

Je résume d'abord, en quelques lignes, le système général de l'organisation des cultes égyptiens tel qu'il résulte de notre règlement.

Les temples sont divisés, suivant leur importance, en deux classes, et non plus en trois comme à l'époque des décrets de Canope et de Rosette. Leurs revenus doivent être investis en placements de tout repos; même le placement en deuxième hypothèque leur est interdit (art. 73).

Le personnel des temples comprend le clergé proprement dit et le personnel auxiliaire.

1) *Un code fiscal de l'Égypte romaine : le Gnomon de l'Idiologue*, *Revue historique de droit français et étranger*, 1920 et 1921.

Les membres du clergé forment une caste héréditaire, divisée — nous le savons par ailleurs — en cinq tribus. Elle comprend :

1° Les prêtres ordinaires ;

2° Les *stolistes*, recrutés parmi les prêtres ordinaires par voie d'adjudication. Ils s'occupent de la garde-robe des dieux et suppléent les prophètes empêchés ;

3° Les *prophètes*, ou chefs du sacerdoce de tout temple possédant une chapelle à images. Leur charge est tantôt héréditaire, tantôt vénale.

Le traitement des prêtres de tout grade comporte un salaire fixe alloué par l'État, un casuel. parfois, enfin, un bénéfice foncier. Ce dernier est transmissible aux filles, à défaut de fils ; celles-ci doivent, dans tous les cas, être entretenues sur les revenus du temple. Le prophète a droit au cinquième des revenus du temple qu'il préside.

Par compensation, les prêtres sont astreints à diverses prestations. C'est ainsi que chaque temple (et probablement chaque prêtre) doit fournir une certaine quantité de lin extra-fin pour l'ensevelissement des taureaux sacrés, Apis et Mnévis. De même, l'estampillage obligatoire des taureaux destinés au sacrifice est l'occasion de perceptions au profit du fisc.

Les prêtres se doivent tout entiers à leur ministère, ils ne peuvent exercer aucune autre fonction. Toute négligence, tout abandon de poste sont sévèrement punis. Parmi les règles cérémonielles qui leur sont imposées, et que sanctionnent de fortes amendes, figurent l'obligation de se raser la tête — origine probable de la tonsure des prêtres catholiques, — et la défense de porter des vêtements de laine : ce dernier *tabou*, dont l'origine a souvent été discutée, s'étend même au personnel subalterne.

Ce personnel subalterne et auxiliaire comprend, entre autres : les embaumeurs et les nourrisseurs d'animaux sacrés, les marqueurs de taureaux, les musiciens et notamment les joueurs de chalumeau, enfin les *pastophores*, dont le nom indique l'attri-

bution principale, celle de porter en pompe la châsse renfermant les images des dieux. Certains de ces auxiliaires sont peut-être recrutés parmi les individus de race sacerdotale, mais, en ce qui concerne les pastophores, le règlement déclare formellement qu'ils ne sont pas prêtres et ne peuvent aspirer à aucune charge sacerdotale. Il tranche également une ancienne controverse en décidant (art. 96) qu'aucun laïc (ἰδιώτης) ne peut être appelé à un emploi sacerdotal : le sacerdoce reste une caste héréditaire et fermée. Bien plus, aucun laïc, au moins dans les temples des dieux égyptiens, ne peut être admis à prendre part à une procession (ζωμαρίζειν ; cf. art. 86). Un article (n°94) ainsi restitué par Schubart : παστοφόροις οὐκ ἔστιν ἐ[ω]μαρίζειν formulerait la même interdiction pour les pastophores, mais cette disposition est en contradiction trop formelle avec des textes de Clément d'Alexandrie (*Stromates*, VI, 757, Potter) et d'Apulée (*Métamorphoses*, XI, 10) pour pouvoir être acceptée. Il doit y avoir là une erreur, soit de rédaction, soit de restitution.

*
* *

J'arrive aux articles particulièrement intéressants et difficiles qui sont l'objet propre de ce mémoire.

L'article 91 est ainsi conçu d'après la restitution de Schubart :

Τὰ ἐπιγινόμενα τέχνη το[ις] ἑ [L] ἱερωμένοις οὐχ ἱερᾶται· ἀπο κατὰδικῆς ἱερω[ν] οἱ υἱοί· καθίστανται, οἱ δὲ μετὰ ταῦτα [γενομένοι?] υἱοὶ αὐτῶν ἱερῶνται.

C'est-à-dire :

« S'il survient des enfants à un prêtre ayant 60 ans d'ordination, ces enfants ne peuvent être ordonnés prêtres. Après la condamnation d'un prêtre, ses fils héritent de son emploi; les fils nés après la condamnation sont admis (?) à l'ordination. »

Le sens du mot ἱερόμενος résultait déjà à peu près d'un papyrus inédit de l'archiduc Rénier (Otto, *Priester und Tempel*,

I, 216) et d'un passage d'Héliodore (*Aethiopica*, III, 14) : ὅτε ἐξ ἐφ' ἑβδὼν εἰς τοὺς ἱερωμένους ἐνεκρίνεται.

La profession sacerdotale étant héréditaire, le fils d'un prêtre, du seul fait de sa naissance, possède la vocation de devenir prêtre à son tour. Cependant, jusqu'à sa puberté, il n'est qu'un prêtre en expectative, ἱερεὺς ἀφ' ἡλίας. Une fois pubère, on lui fait subir un examen corporel; si le résultat est satisfaisant, s'il ne présente aucun signe corporel néfaste, il est définitivement consacré au sacerdoce par un ensemble de rites dont le plus important, la circoncision, exige, à partir d'Hadrien, une autorisation impériale. L'adolescent ainsi ordonné est un ἱερώμενος; il ne deviendra prêtre effectif — ἱερεὺς au sens étroit du mot, — que lorsque se produira une vacance permettant de lui conférer un emploi dans un collège, de préférence dans celui de son père.

Ceci posé, voici ce que nous apprend notre texte : Quand un prêtre ordonné depuis 60 ans vient à avoir des enfants, ceux-ci ne peuvent jamais être ordonnés prêtres à leur tour. La raison sous-entendue est évidemment qu'il s'attache à ces enfants un soupçon de bâtardise, à cause de l'âge de leur prétendu père. Remarquons que le texte ne détermine pas en propres termes l'âge à partir duquel un prêtre est incapable de procréer; il dit simplement : 60 ans après l'ordination. L'ordination avait lieu, on l'a vu, à l'époque de la puberté, mais cette époque n'était pas légalement fixée; c'était un point de fait qui variait selon les individus. Cependant, d'une manière générale, on peut croire que l'âge moyen de la puberté, dans un pays quasi tropical comme l'Égypte, se plaçait entre 13 et 14 ans : nous voyons un prêtre de Ptah mourir en exercice à l'âge de 16 ans (Otto, I, 205). C'est donc à partir de 74 ans environ que le prêtre doit renoncer à la paternité légale et que les enfants qui pourraient lui survenir sont présumés illégitimes.

2° Un prêtre est condamné pour une infraction pénale. Nous en avons de nombreux exemples dans les papyrus, et nous savons qu'à l'époque romaine il n'existait pas de juridic-

tion spéciale pour les prêtres : ils étaient justiciables des tribunaux de droit commun. Certains délits — nous ne savons pas lesquels — sont assez graves pour entraîner la déchéance du sacerdoce : le prêtre, ainsi définitivement interdit *a sacris*, est remplacé dans son emploi par son fils. Quant aux enfants nés après la condamnation, le texte littéralement interprété laisserait croire qu'ils sont admis à l'ordination ; mais quelque sympathie qu'inspire une disposition aussi libérale, j'ai peine à la croire exacte ; ici, comme dans un autre article du gnomon (52) j'admettrais volontiers la chute de la particule *οὐ* : la condamnation est une tare qui rend impropres à la prêtrise les enfants nés ultérieurement.

On vient de voir l'interdiction *a sacris* résulter d'une condamnation pénale. Elle peut aussi être la conséquence de faits d'un autre genre. En effet, tout d'abord, les Égyptiens, comme d'autres peuples de l'Antiquité, notamment les Hébreux, n'admettaient à l'exercice du ministère sacré que des hommes parfaitement sains et bien conformés ; d'où la nécessité de l'examen corporel préalable à l'ordination. Certains signes corporels (*σημεία*) disqualifiaient pour la circoncision, donc pour la prêtrise¹. D'autre part, on lit sous le n° 92 cette phrase énigmatique :

κηπριαρτω ουκ εξον ιε[ρ]α[σ]θαι.

M. P. Roussel a très ingénieusement conjecturé de lire *κοπριαρτω* au lieu de *κηπριαρτω* (en l'absence d'un fac-similé complet la vérification ne m'est pas possible) : le *κοπριαρτός*, synonyme du *κοπριχετός*, serait l'enfant abandonné, recueilli sur le fumier, dont il est question plusieurs fois dans le gnomon (art. 44 et 107). Un enfant de ce genre a pu être adopté par un prêtre ; notre article revient à dire que cette adoption ne lui

1. Wilcken, *Chrest.*, n° 79.

confère pas le caractère sacerdotal, qui ne peut résulter sans doute que de la filiation naturelle¹.

Celui qui avait été apte au moment de l'ordination pouvait devenir inapte par un fait postérieur. C'est l'hypothèse que vise l'article 90, ainsi restitué, sauf trois mots, par Schubart :

οι δια σινος η πχθος χθερχπευτον αφαιρουμενοι του ψαρυ
ON MENTOΠ . . I ου λαμβανουσι, τας δε συνταξεις.

C'est-à-dire : « Ceux qui, à cause d'un défaut corporel ou d'une maladie incurable, ont été interdits *a sacris*, n'ont plus droit..... mais continuent à toucher le traitement fixe. »

Le prêtre condamné pour délit garde sans doute sa qualité virtuelle de prêtre², mais il perd son emploi et tous les avantages qui y étaient attachés. Le prêtre frappé en raison de la survenance d'une infirmité est traité avec plus de ménagement : il conserve la σύνταξις, c'est-à-dire le traitement fixe alloué par l'État. Quels sont donc les avantages qu'il perd ? Le texte n'a pas encore été restitué, mais on peut croire que ces avantages comprenaient : 1° Les ἀγνεῖαι, c'est-à-dire les allocations diverses fournies soit par les fidèles, soit par le temple à l'occasion des cérémonies, sacrifices, purifications, que les prêtres d'un même sanctuaire étaient appelés à célébrer à tour de rôle en vertu d'un roulement entre les membres des cinq tribus³; 2° Le γέρως ou bénéfice, c'est-à-dire l'assignation du revenu de certaines pièces de terre appartenant au temple.

Reste à déterminer le sens exact des mots que j'ai traduits provisoirement par : « interdit *a sacris* ».

Ces mots — ἀφαιρουμενοι του ψαρυ — doivent être rapprochés de l'art. 71 où on lit : « Il est défendu aux prêtres d'exercer une autre profession que le service des dieux, de paraître dans une

1) Je m'écarte ici de l'explication de M. Perdrizet (*Rev. ét. anciennes*, 1921, p. 88) qui a présenté d'ailleurs sur ce sujet des vues très intéressantes.

2) La preuve en est qu'il lui est toujours interdit de porter les cheveux longs ou de se montrer en robe de laine (art. 71).

3) ἀγνευοντες εκ περιτροπης ιερεις της πενταφυλιας (*Berliner Urkunden*, I, 149).

robe de laine, de porter les cheveux longs, même lorsqu'ils ont été interdits *a sacris* (οὐδε εἰς [ξέ]νωθῶσιν τοῦ θεοῦ ψαρυ). »

Qu'est-ce que ce mystérieux *psary*, ce *graal* divin (θεῖον), dont la privation équivaut visiblement pour un prêtre à l'exclusion du ministère sacré ?

Le mot ne se trouve dans aucun dictionnaire grec¹; il ne se trouve pas davantage dans les dictionnaires égyptiens ou coptes que j'ai pu consulter, soit sous la forme pleine *psary*, soit, si l'on considère le *P* initial comme représentant l'article masculin, sous la forme *sary* ou *shary* (ne pas oublier que le grec représente par la même lettre la sifflante et la chuintante). On trouve seulement les « à peu près » *tsouré* (encensoir), *ser* (tambourin), *sarou* (beurre), *sharo* (vœu)², auxquels il faut ajouter σαρει, nom d'une fête égyptienne cité par Plutarque (*De Iside*, 20), et qu'on a rapproché du prétendu mot copte *sai'i* (joie).

Aucun de ces mots, il faut l'avouer, ne correspond d'une manière satisfaisante, ni par le son, ni par le sens, au *psary* de notre article. Si l'on réfléchit que ce terme est employé comme complément des verbes ἀφαιρούμενοι (écarter, éloigner de) et ξενωθῶσιν (exiler de), l'idée se présente naturellement qu'il s'agit d'un lieu, ou d'un objet localisé, dont l'approche ou le contact sont défendus au prêtre interdit. Quel peut bien être ce lieu ? Est-ce le sanctuaire ou Saint des Saints, qui formait le réduit central de tout temple égyptien, inaccessible aux profanes ? Mais ce sanctuaire a un nom grec bien connu — ἄδυτον — et l'on ne voit pas pourquoi le rédacteur aurait substitué à ce mot un terme égyptien obscur. S'agit-il de la barque sacrée souvent déposée au fond du sanctuaire ? Mais cette barque s'appelait, en égyptien, βάρη(ς) et non *psary*. Ou encore du coffre ou tabernacle renfermant les images sacrées que les prêtres paraient de robes d'apparat et exhibaient dans les processions ? mais ce

1) On ne saurait admettre une bévue deux fois répétée : ψαρυ pour ψαρίς ou ψάρον « l'étourneau ». Et que pourrait bien être le « divin étourneau ! »

2) C'est l'interprétation adoptée par G. Möller ap. Schubart, *Zeitschr. für äg. Sprache*, LVI, 94.

tabernacle portait également un nom grec — *ναός* — et l'article 79, qui nous fait connaître ce nom, indique expressément que le *ναός* n'existait pas dans tous les temples : *εν παντι ιερω ουου ναος εστιν, δεον προφητην ειναι*. Or le contexte exige évidemment ici un objet qui se rencontre partout, dans chaque temple sans exception.

Je fais grâce au lecteur de toutes les hypothèses et de toutes les images qui ont traversé mon esprit, depuis l'encens dont on parfumait le sanctuaire, mais qui s'appelait *kuphi*, jusqu'au vin sacré dont on l'aspergeait. Tout compte fait, l'explication la moins invraisemblable que je puisse proposer est tirée d'un texte de Théophraste (*Historia plantarum*, IV, 8, 5)¹ copié par Pline (XIII, 23). Ces auteurs nous font connaître une plante égyptienne qui poussait dans les marais submergés par le fleuve, une espèce de roseau chevelu et à section triangulaire, analogue au papyrus, aux tiges longues de deux coudées, épaisses comme le pouce, que chiquaient les indigènes et dont la racine donnait un charbon dur très apprécié par les forgerons. Cette plante est appelée *σάρι*, forme qui ne diffère guère de la forme *psary* de nos textes, laquelle comporte l'article initial². Sans doute, le seul emploi religieux qui nous soit attesté au sujet de ce *sary*, c'est que les moines chrétiens de l'Égypte en confectionnaient des nattes : mais n'est-il pas possible qu'une tige évidée de ce roseau ait été employée dans les sanctuaires égyptiens, pour certaines cérémonies, par exemple, à la manière de la *ferula* de Prométhée, pour renfermer le feu sacré dont on allumait les autels? Hypothèse pour hypothèse, celle-ci aurait du moins le mérite

1) τὸ δὲ σάρι φύεται μὲν ἐν τῷ ὕδατι περὶ τὰ ἔλη καὶ τὰ πέδια ἐπειδὴν ὁ ποταμὸς ἐπέλθῃ, ῥίζην δὲ ἔχει σκληρὰν καὶ συνεστραμμένην. καὶ ἐξ αὐτῆς φύεται τὰ σαρία καλούμενα· ταῦτα δὲ μῆκος μὲν ὥς δύο πήγεις, πᾶχος δὲ ἡλίχον ὁ δάκτυλος ὁ μέγας τῆς χειρὸς· τρίγωνον δὲ καὶ τοῦτο καθάπερ ὁ πάπυρος καὶ κόμην ἔχον παρχπλήσιον. Μασώμενοι δὲ ἐκβάλλουσι καὶ τοῦτο τὸ μάσημα, τῇ ῥίζῃ δὲ οἱ σιδηρουργοὶ χρῶνται· τὸν γὰρ ἄνθρακα ποιεῖ χρηστὸν διὰ τὸ σκληρὸν εἶναι τὸ ξύλον.

2) Joret, *Les plantes dans l'antiquité*, etc., I, 174, propose de voir dans le *sari* le *cyperus alopecuroides* et en retrouve le nom égyptien (*sar*) dans une inscription d'Elfou.

de n'être pas trop prosaïque et d'avoir son analogue peut-être son dérivé, dans la veilleuse à huile que le clergé catholique entretient devant le tabernacle.

Mais je me hâte de quitter ce terrain glissant. Même en laissant de côté ce parallèle hypothétique, on constate entre le culte égyptien et le culte chrétien bien des analogies curieuses (dont quelques-unes ont été notées chemin faisant) : tonsure des prêtres, interdiction *a sacris*, processions, monachisme, vénération de la mère de Dieu, peut-être même des symboles et des particularités de vêtement, comme l'aube de lin que portent les prêtres pendant l'office. Ces rapports semblent trop nombreux et trop étroits pour être entièrement fortuits. Si le christianisme est né en Syrie, il semble bien que ce soit en Égypte qu'il ait commencé à prendre sa forme définitive. Il s'y trouvait en contact non seulement avec la philosophie alexandrine et le judaïsme philonien, mais aussi avec une vieille religion, dont la théologie devait certes lui répugner, mais dont le culte et les rites encore vivaces ont dû par leur singularité, par leur popularité, par leur stricte discipline, par le mystère même qui les enveloppait, exercer une forte attraction sur les organisateurs du culte nouveau. Assurément, je ne crois pas à l'authenticité intégrale de la lettre de l'empereur Hadrien au consul Servianus, soi-disant extraite par Vopiscus des *Mémoires* de Phlégon¹. Mais si cette lettre a été probablement interpolée sinon forgée de toutes pièces, par un polémiste anti-chrétien², il doit y avoir (au moins au iv^e siècle) un fond de vérité dans le syncrétisme religieux qu'elle signale en Égypte par ces mots célèbres : *Illic qui Serapem colunt christiani sunt, et devoti sunt Serapi qui se Christi episcopos dicunt*.

Et pourquoi ce commerce intime ne se serait-il pas traduit par des emprunts, peut être réciproques ?

Théodore REINACH.

1) Histoire Auguste, *Saturninus*, 8.

2) Mommsen, *Röm. Geschichte*, V, 576 ; Geffcken, *Hermes*, LV, 286.

LES BOHÉMIENS-CARAQUES

ET LEUR

TERRE SAINTE DE CAMARGUE

(LE PÉLERINAGE DES SAINTES-MARIES-DE-LA-MER)

Un reflet de vieux rites égyptiens semble luire encore dans certaines cérémonies religieuses de France; tel est le cas des pèlerinages annuels des 24 et 25 mai aux Saintes-Marie-de-la-Mer, en Camargue; la présence des Bohémiens nomades que, là-bas, on appelle Caraques, donne à ces fêtes chrétiennes un vif caractère de pittoresque oriental.

En ces jours-là, on vénère les saintes patronnes de Provence, Marie Jacobé et Marie Salomé : Vers l'an 60 de notre ère, des habitants de Jaffa, persécuteurs de la religion naissante, les avaient entassées avec quatorze autres parents et amis du Christ, dans une barque sans rame ni voile — Mais un ange du Seigneur, guidant leur esquif désemparé, fit atterrir les saints dans une île des Bouches-du-Rhône; ils y élevèrent un autel en action de grâces, et ils le placèrent sous le vocable de Marie, la mère de Jésus; Jacobé et Salomé s'en établirent les gardiennes, et tandis que leurs compagnons allaient à la conquête des âmes et se dispersaient, elles demeurèrent avec leur servante Sara, une fille d'Égypte, au lieu qui devait porter leur nom. Dieu, pour montrer que leur séjour en ce lieu lui était agréable, fit jaillir de terre une source d'eau douce. La vierge Marie, Marie Jacobé et Marie Salomé, sont devenues les trois protectrices du pays.

Ainsi dit la légende¹.

Le plus ancien nom de cette terre sacrée est « Ratis » ou « la Barque ». Dès le quatrième siècle, Aviénus citait la vieille place forte des Ligures, « Oppidum Priscum Ratis »². En 552, l'Évêque saint Césaire envoya un petit groupe de religieuses arlésiennes s'établir à « Sainte-Marie-de-Ratis ». Plus tard, et jusqu'à la Révolution, l'église est officiellement nommée « Sainte-Marie, ou Notre-Dame-de-la-Mer » ; mais, dès le XI^e siècle les trois Maries étaient honorées et implorées de concert en France³.

1) Suivant une autre légende⁴, ancienne également, les Maries seraient mortes aux environs de Rome, à Vérolé. Un Carme de Paris, Jean de Venette, voulant accorder les deux traditions opposées de Provence et d'Italie, composa un long poème de 35000 vers qu'il termina en 1357, l'« *Histoire des Trois Maries* ». Cet ouvrage n'a pas été imprimé ; la Bibliothèque Nationale en possède des manuscrits (fonds français, numéros 1531, 1532, 12.468).

La légende provençale a été attaquée par : Launoy, *Dissertatio de commentio Lazari et Maximi, Magdalenae et Marthae in Provinciam appulsu*, 1660 (reproduit dans l'ouvrage de Faillon, cité plus bas). — L. Duchesne, *La légende de Sainte Marie-Madeleine (Annales du Midi, Toulouse, 1893)*. — De Manteyer, *Les légendes saintes de Provence et le martyrologe d'Arles-Toulon (vers 1120)*. (*Mélanges d'archéologie et d'histoire*, publiés par l'Ecole Française de Rome t. XVI!).

Les principaux défenseurs de la légende, sont : l'auteur de la dernière vie de M. Olier (l'abbé Faillon). *Monuments inédits sur l'apostolat de Sainte Marie-Madeleine en Provence, et sur les autres apôtres de cette contrée, saint Lazare, saint Maximin, sainte Marthe, et les saintes Maries Jacobé et Salomé*, Paris, 1848. — Béranger. *Les traditions Provençales*. Marseille, 1904.

L'étude du martyrologe d'Arles-Toulon a montré à de Manteyer que la légende des S. M. n'était pour le moins pas admise officiellement vers 1120.

2) V. Camille Jullian, *Histoire de la Gaule*, t. I. On admet aujourd'hui que le territoire des S. M. était émergé à l'époque romaine, étant donné l'élévation relative du sol (5 à 6 m. d'altitude) en cet endroit, et la présence d'antiquités romaines dans l'Eglise.

Gautier-Descottes : *L'Eglise des Saintes-Maries ou de la Villa de la Mar-Formation de la Camargues*. Avignon, 1879.

3) Au XI^e siècle, une église du diocèse de Chartres à Mignières, était dédiée aux trois Maries. V. Lamoureux. *Les Saintes Maries de Provence*. 6^e édition augmentée. Marseille, 1909.

Divers poèmes, dès le XII^e siècle, évoquent les trois Maries. V. *Notices et extraits des Mss. publiés par l'Académie des Inscriptions*, tome XXXIII. Paris, 1890.

Les plus anciens documents qui mentionnent l'existence en Camargue d'un culte de cette trinité sont du ^{xiii}^e siècle¹. A cette époque l'église actuelle était déjà vieille de 300 ou 400 ans : c'est un monument fortifié, où la population saintine pouvait trouver refuge lors des incursions de pirates Sarrazins. C'est au ^{xv}^e siècle que le pèlerinage prit toute son importance et les fêtes tout leur éclat, après l'Invention et l'Élévation des reliques en 1448, sous le règne de René d'Anjou. Ce prince avait appris que les ossements des deux Maries étaient enfouis dans l'église. Il pensa faire œuvre sainte en donnant l'ordre de rechercher ces précieuses reliques. Deux corps furent trouvés, exhalant l'odeur la plus suave : l'on put ainsi facilement reconnaître leur très sainte origine. Le Roi les fit déposer dans deux caisses jumelées, puis porter dans une chapelle, dite de Saint-Michel, aménagée dans les combles de l'église. Les jours de fêtes, un système de poulies et de trappes permet de descendre les châsses dans le chœur, où des pèlerins les attendent, délirant d'enthousiasme. Sous la Révolution, le pèlerinage subit une éclipse, mais au ^{xix}^e siècle, les chrétiens recommencèrent à affluer, venant par milliers de ce vaste pays de plaine qui s'étend au long de la Méditerranée, des Pyrénées aux montagnes de Provence.

La fête officielle de Marie Jacobé est le 24 mai, et celle de Marie Salomé le 22 octobre; en fait, à l'une comme à l'autre de ces fêtes, on vénère « les saintes Maries ». Le 24 mai est aussi, pour les Caraques, la fête de Sara, à qui ils adressent d'étranges hommages.

1) Les documents du ^{xiii}^e siècle prouvant l'existence d'un culte des trois Maries en Camargue, sont : les « *Otia Imperialia* » de Gervais de Tilbury et le « *Rational* » de Durand de Mende. Les passages de ces deux auteurs, relatifs aux S. M. sont reproduits dans le procès-verbal de l'Invention des Reliques, sous le roi René. Il existe deux exemplaires de ce document : l'un aux archives des Bouches-du-Rhône, l'autre au presbytère des S. M. Le texte en a été reproduit dans les *Monuments inédits...* de l'abbé Faillon, et dans les *Acta Sanctorum Octobris*, des Bollandistes (22 octobre, Maria Salomé).



On ne sait pas à quelle époque ces Bohémiens¹, Romanichels ou Tziganes (ces deux derniers noms étant inconnus en Provence) commencèrent à participer au culte des Saintes-Maries-de-la-Mer, mais on les assimile aux bandes de nomades qui apparurent en Europe occidentale au xv^e siècle², et que les Constitutions de Catalogne citaient en 1512, sous le nom de « Boémians, Grecs et Égyptians ». Aujourd'hui, nos méridionaux prononcent Boémians : « Bóumians », et le mot Égyptien est devenu « Gitan », ou « Gitane ». Le nom de « Catalan », et surtout le sobriquet de « Caraque » (Caraco, ou Carai)³ donné aux Espagnols à cause d'un de leurs jurons favoris, ont été transférés aux Gitanes du midi de la France, qui sont les voyageurs de Catalogne et d'Espagne les plus connus en Provence.

Les bohémiens se sont longtemps distingués des autres peuples par leur vieil idiome romani, proche parent du sanscrit; mais les Caraques ont oublié cette langue nationale⁴, n'en conservant que quelques termes propres à la vie nomade. Ils parlent couramment le français, l'espagnol, le provençal, le languedocien, et surtout le catalan.

Les caractères physiques des Bohémiens sont, dit Mérimée, « plus faciles à distinguer qu'à décrire;..... la physionomie, l'expression, voilà surtout ce qui les sépare des peuples qui habitent le même pays ». Pour cet auteur, le gitane a un regard de « bête fauve » où « l'audace et la timidité se peignent tout

1) Il existe une assez bonne bibliographie sur les Romanichels : Blak : *A Gypsy Bibliography*. Liverpool (Gypsy Lore Society), 1909.

2) A. Colocci, *Gli Zingari*. Turin, 1889.

3) F. Mistral, *Trésor dou Felibrige*.

4) Vivien de Saint Martin. *Dictionnaire de Géographie*, art. *Tziganes*, par J. Deniker. Pour l'hispanisation de la langue des Bohémiens en Espagne; étudier la grammaire et le vocabulaire gitanes dans : Sales de Mayo, *El Gitanismo*. Madrid, 1870.

à la fois ». Pour le voyageur Anglais Borrow, « l'œil est la caractéristique du Romani..... ni grand ni petit, sans forme distinctive, son originalité est une expression étrange, fixe, indicible, et, au repos, un léger vernis qui semble rayonner des lueurs phosphorescentes. » Tous les auteurs¹ admettent chez les gitanes une communauté de traits physiques généraux : taille souple, peau de couleur foncée, yeux sombres et très fendus, cheveux lisses et noirs, nez ordinairement aquilin ; et ces traits dominants frappent au premier abord le pèlerin des Saintes-Maries. Cependant il y a des peaux de teintes différentes : brun-jaune, marron, brun-rouge. Il semble aussi qu'il y ait parmi les Caraques une réelle diversité de types secondaires : les uns présentent les traits réguliers des races dites « blanches » : leur visage est ovale, leur nez bien dessiné. D'autres ont la face plate et bouffie des races Mongoliques et de certains peuples américains, sans présenter toutefois le nez aplati des jaunes. L'on peut ainsi expliquer que les descriptions de physionomie soient parfois différentes, quelques écrivains ayant trop vite généralisé les résultats d'observations insuffisantes. Il est regrettable qu'aucun anthropologue n'ait encore profité du concours de nombreux Bohémiens aux Saintes-Maries pour faire des mensurations précises.

Chez la plupart des Caraques, l'unité de physionomie est rendue plus évidente par l'analogie du cadre : c'est le foulard de couleur vive qui enserre la tête des femmes, et qu'elles nouent sous le menton ; ou bien leur coiffure en accroche-cœur avec ses peignes ouvragés ; ce sont encore toutes ces pièces d'or qu'elles suspendent à leurs oreilles ou qu'elles portent en broches et en colliers. Mais il y a aujourd'hui moins d'originalité dans les pièces maîtresses du vêtement² : les longues jupes

1) Mérimée, *Carmen*, IV (ce chapitre est en fait un appendice sur les Bohémiens) ; F. de Baroncelli-Javon, *les Bohémiens des Saintes-Maries de-la-Mer*, dans *Aigues-Mortes* de Charles-Roux, Paris, 1910. Borrow, *The Zingali or Gypsies of Spain*. Londres, 1^{re} édit. 1849.

2) Pour l'ancien costume : Dominique Henry, *Histoire du Roussillon*, Paris, 1835.

de soies légères aux couleurs chatoyantes se font bien rares; jamais plus les robes ne se terminent par de grandes découpures en dents de loup ni par de larges bandes d'étoffe aux teintes voyantes; les corselets de velours ou de nankin, avec leurs manches étroites, avec leur réseau de lacets, ont disparu. Quant aux hommes ils ne portent plus les longs bonnets rouges et noirs, ni ces courtes vestes ornées de soutaches, qui tombaient à peine plus bas que l'aisselle, ni les hauts pantalons retenus par une large ceinture; seul un mouchoir rouge autour du cou montre encore parfois leur amour des couleurs vives. Hélas, au dire des écrivains anciens, une saleté repoussante atténuait la beauté de ces élégants costumes; aujourd'hui le pittoresque a perdu du terrain, mais la propreté a pénétré dans la race.

En se civilisant, la tribu errante abandonne dans les principales villes du Midi ses individus les plus évolués, qui, peu à peu s'européanisent. Les Caraques restés nomades (ils sont encore nombreux) parcourent les routes dans leurs habitations roulantes, plus ou moins confortablement aménagées, couvertes ou même chauffées. Ils vont par deux ou trois familles à la fois; derrière leurs voitures, ils ont attaché les bandes de chevaux dont ils font commerce; quand ils stationnent, on peut voir, basse-cour ambulante, un petit monde de poules et de chiens, parmi lesquels jouent de nombreux enfants.

Les Bohémiens qui parcourent la France Méditerranéenne ne connaissent plus les migrations indéfinies: ils se sont concentrés dans les plaines du Rhône inférieur et celles du Languedoc, prolongées, au-delà du Lauragais par une partie de la région Aquitaine. Les Français et les Bohémiens de cette zone sont les pèlerins des Saintes-Maries; cependant les anciens du pays disent qu'autrefois, lors des fêtes du 24 mai, il venait des Romanichels des contrées les plus éloignées; les Gitanes avaient peut-être une aire d'extension plus étendue: allant au loin, ils pouvaient enseigner à leurs lointains parents, l'existence d'une terre sacrée où veille Sara, une bonne sainte Égyptienne. De fait, en mai 1914, les Saintins ont été surpris

par l'arrivée de trente ou quarante « Bohémiens sales » venus de Hongrie ; mais les Caraques, aujourd'hui policés, semblent n'avoir plus voulu reconnaître ces frères de condition inférieure.

Il arrive que des Romanichels déplacent leur aire de nomadisme : telle famille descendue depuis vingt ans des régions du Nord s'est prise à aimer le midi, et s'y maintient ; voyant tous les ans charrettes et roulottes affluer aux Saintes, ils se sont laissés entraîner et, petit à petit, ils sont devenus très fidèles au culte des Dames de la Mer.

La plupart des Caraques, marchands ou tondeurs de chevaux, ont besoin des sédentaires, et surtout de ceux qui vivent de la grande culture, ou de l'élevage des chevaux ; ils règlent leurs migrations sur le calendrier des foires, et évoluent dans les régions de population dense, évitant les Causses, les Corbières, et la haute Provence (à l'exception des ports de Marseille et de Nice), pays où ils n'ont que faire. La région des Pyrénées orientales est regardée par Dominique Henry comme le centre de dispersion des Gitanes du Sud-Est de France et du Nord-Est d'Espagne ; or, les Caraques de notre midi fréquentent volontiers la Catalogne, dont ils aiment à parler la langue, mais il n'est pas sûr que des Bohémiens sédentaires, fixés au delà de la frontière, aient accoutumé de se rendre au pèlerinage des Saintes-Maries. La région du Bas-Languedoc, et, à un titre peut-être moindre, la Catalogne forment ainsi une province bohémienne spéciale : ceux des sectateurs de Sara qui sont sédentaires ou demi-sédentaires, ont leurs demeures dans cette région, et ceux qui nomadisent la parcourent de préférence ; ils s'en écartent parfois, et autour de cette « Province Caraque », assez bien définie, il y a une zone de transition où passent quelques bandes de Bóumians, zone dégradée, imprécise, qui s'étend de part et d'autre jusqu'en Italie et en Afrique du Nord.

Il est difficile d'évaluer le nombre total des individus du peuple Caraque. Il en vient environ 1.200 chaque année aux

Fêtes des Saintes-Marie ; pendant la guerre les hommes étant mobilisés, et la circulation rendue difficile sur les routes de France, ce nombre était descendu à une centaine.

Nomades ou sédentaires, les hommes sont de préférence maquignons ou tondeurs de chevaux. Les femmes sont souvent diseuses de bonne aventure, mais il en est beaucoup, parmi les sédentaires, qui parcourent les rues des villes en vendant des dentelles d'Espagne. Les métiers des Caraques répondent à leurs goûts et sont de plus très lucratifs. Les maquignons Gitanes ont souvent sur eux 40.000 francs disponibles ; telle famille, installée à Marseille, est, dit-on, plusieurs fois millionnaire. Aux Saintes, on voit souvent des Gitanes faire entre eux des paris dont l'enjeu est de 100 fr. ; les cierges qu'ils apportent sont énormes, et leur ont souvent coûté de 120 à 150 fr. Il est vrai que les nomades ont moins de dépenses soi-disant obligatoires que les sédentaires et habitants des villes.

Les mauvaises langues (et il y en a beaucoup) disent que les Caraques peuvent d'autant plus facilement dépenser leur argent qu'ils vivent de vols et de rapines. Mais ceux qui les ont fréquentés, et je cite en particulier des attachés au commissariat de police d'Arles, ne partagent pas cette mauvaise opinion : ils les jugent chapardeurs, admettent qu'ils trichent à la douane et qu'ils ont des « trucs de maquignon », mais nient qu'ils soient enclins par nature à commettre des vols importants et des assassinats¹.

Les vols d'enfant dont on a si souvent accusé, *a priori*, les Gitanes sont une légende : les Gitanes aiment beaucoup les enfants, mais les leurs ; ils entourent d'affection ces petits qui semblent du reste intelligents et éveillés. Dès qu'ils sont hommes les jeunes gens se marient, et leurs unions semblent

1) La lutte entre quelques Romanichels et gendarmes à Lunel, le 29 juillet 1913, ne prouve pas, comme l'ont écrit les journaux d'alors, que les Gitanes du midi de la France soient tous des bandits. Cette affaire a été considérablement exagérée.

parfaitement durables; la femme Gitane s'est fait une réputation de vertu malgré ses danses et malgré son regard.

Les Bohémiens sont très défiants vis-à-vis des étrangers et on ne peut guère les étudier que par les manifestations les plus extérieures de leur vie. Aussi est-il très difficile d'obtenir des renseignements sur leur organisation, leurs croyances et leur caractère intime.

Seuls, les Tziganes de Hongrie ont, par la musique, révélé au monde la profondeur de leurs aspirations. Liszt¹, après avoir vanté leurs dispositions musicales, dit, n'avoir trouvé chez les Gitanes espagnols aucune musique originale. Par contre ils excellent dans l'art de la danse : ils connaissent de nombreux pas, mais ils sont surtout pittoresques dans leurs danses de caractère; pour accompagner leur mimique vivante et passionnée, il leur faut une musique vibrante, de celles qui agissent sur les sens et les nerfs, et non pas la musique profonde qui cherche à atteindre le cœur. Les Gitanes prennent surtout leur inspiration dans les chants populaires espagnols. Chacun d'eux possède quelque instrument : accordéon, guitare, mandoline ou castagnettes ; un orchestre est vite organisé, et aussitôt les danseurs s'élancent..... C'est ainsi que se distraient nos Caraques tous les jours de la vie.

*
* *

Le sentiment magique peut être rapproché des sentiments esthétique et religieux. Sa source est dans un sens aigu du merveilleux; toute chose, une relique, la parole, le feu, les astres, l'unité dans laquelle nous baignons, se présente à l'esprit et au cœur avec une intensité qui émeut. L'homme trop faible est vaincu; les choses qui l'entourent prennent une vertu surnaturelle : tel morceau informe protégera son possesseur contre tous accidents, le feu réclame un culte, cette

1) Liszt, *Des Bohémiens et de leur musique en Hongrie*, Paris, 1859. Leipsig, 1881.

parole, qu'un profane croit insignifiante, est capable de tuer ; des liens subtils enserrent l'univers : les faits à venir sont intimement liés à de petits événements actuels : ceux-ci ne pourraient-on les connaître, et même agir sur eux ? Ne peut-on pas établir les formules d'une science de l'avenir ? Beaucoup d'hommes l'ont cru. Ils ont travaillé dans le mystère, et écrit des volumes que les générations se transmettent avec respect. Ces formules qu'ils ont cru découvrir vivent et se transforment. Parfois elles finissent par perdre leur sens profond, et ne s'imposent plus que par une foi routinière, par superstition. Enfin il peut arriver un temps où elles sont appliquées par des gens qui ne les comprennent plus et ne croient plus en elles : par des charlatans.

Les formules de la chiromancie et de la cartomancie sont d'origine égyptienne¹, et elles ont été transmises on ne sait trop comment, aux Romanichels, aussi, ces nouveaux venus, dans l'Europe du moyen âge, ont-ils eu une grande influence sur les magiciens, les sorciers et les alchimistes de cette époque, dont, la science et la philosophie révèlent encore quelque intérêt au philosophe moderne.

Le chiffre « 7 » a chez de nombreux peuples, une vertu magique : or, dans les histoires que racontaient les premiers Bohémiens, pour expliquer leur venue en Europe occidentale, il s'agissait toujours de périodes septennaires, de sept années d'exil, ou sept années de pèlerinage. Et aux Saintes-Maries, on a cru remarquer² que les Caraques achetaient de préférence les cierges de sept francs, ou des séries de sept cierges.

Les Romanichels ont en général un réel esprit et une réelle

1, Cette opinion est aujourd'hui bien établie dans l'esprit des ethnographes : cf. Brepohl, *Die Zigeuner im Byzantinischen Reich International Archiv für Ethnographie*, XX, 1911 et compte rendu de cet article, par G. Capus, dans *l'Anthropologie*, XXIII, 1912. Voir aussi : *Grande Encyclopédie*, article *Divination*. — P'apus, *Le Tarot des Bohémiens*, 2^e édit., Paris, 1911. — E. Lévi, *Histoire de la Magie*, Paris, 1859, nouv. édition en 1914.

2) Aurouze, *Histoire critique de la Renaissance Méridionale*, tome II : les idées directrices, Avignon, 1907.

foi magique ; les Caraques sont bien européenisés : s'ils tirent les cartes, c'est d'une façon toute dégénérée ; ils ont certainement oublié la valeur primitive de ces vieux symboles d'Égypte. Espérons qu'ils n'ont pas dépassé la période de foi routinière et atteint celle du charlatanisme.

A la fête des Saintes-Maries, leur esprit magique se révèle, comme leur croyance religieuse en des êtres supérieurs. C'est aller un peu vite en besogne que de nier chez les Bohémiens tout esprit religieux, car « ils se laissent baptiser dans les pays chrétiens ou se font circoncire parmi les Mahométans »¹. C'est confondre la question de sentiment avec la question du culte.

Il faut les voir dans l'église des Saintes, réunis, tous, à l'avant de la nef ; à certaines heures, ils sont les maîtres du sanctuaire². Les cierges quoique nombreux ne peuvent percer de leurs rayons la profondeur des voûtes ; dans l'ombre, seules des figures de bronze reflètent leur lumière ; des yeux noirs brillent et fascinent. Les Caraques sont là, chez eux, libres, heureux ; les uns prient ; à d'autres suffit le bonheur de vivre quelques instants auprès des personnes divines, si puissantes et si secourables : des mères allaitent leurs petits. Toujours quelques Gitanes se pressent autour du puits sacré, l'ancienne fontaine miraculeuse, pour se désalter d'eau sainte et bienfaisante. D'autres se sont répandus sur les escaliers qui montent, de chaque côté, au chœur surélevé de l'église ; ou bien ils descendent le large escalier central qui mène à la crypte basse de Sara, leur Saint-des-Saints : ils vont là, prier devant la châsse et la statue de l'Égyptienne, avec des gestes étranges, inconnus..... ; sans cesse, des mains brunes viennent caresser la châsse, des lèvres chaudes viennent la baiser ; sans cesse, des fidèles viennent orner la précieuse statue de dentelles, de bijoux ou de fleurs ; puis ils leur font pieusement toucher des objets familiers tels que portefeuilles, médailles ou chapelets.. ! Et partout ils allument

1) Grellman, *Histoire des Bohémiens*, Paris, 1810.

2) Pour les services chrétiens : voir *Le Vade Mecum des Pèlerins aux Saintes Maries* par le Chanoine Ribon, Aix, 1919.

des cierges énormes, que des femmes veillent et soignent avec la plus pieuse attention. Les fêtes terminées, tout disparaîtra jusqu'à l'année suivante; bijoux et dentelles de Sara, cierges non consumés, tout sera enlevé au fond des roulottes.

Autrefois¹, les Chrétiens n'étaient pas admis dans la crypte. Les seules manifestations de la piété Caraque, qu'ils pouvaient surprendre, étaient bien étranges; déjà le culte et la veillée des cierges avaient frappé les observateurs; à certains moments de la cérémonie, disent-ils, de jeunes Bóumianes, se passant des cierges de main en main, s'avançaient vers le puits sacré, buvaient de son eau sainte, et redescendaient dans la crypte avec des jeunes gens désignés au passage. Les offices religieux des chrétiens semblaient peu intéresser les Bohémiens et, tandis que les premiers, dans leur enthousiasme, criaient à pleins poumons « Vivent les Saintes-Maries! Vivo lei Santi Mario! » les autres restaient muets, à moins qu'ils ne répondissent: « Vive sainte Sara! » Un prêtre qui avait gagné la confiance d'un chef Caraque, obtint une nuit l'autorisation de jeter un bref coup d'œil dans la crypte mystérieuse; quelques dormeurs étaient enfouis sous des couvertures; dans l'obscurité, il ne put rien apercevoir d'autre, rien qui permît d'éclaircir le mystère; et comme les mystères religieux sont toujours la matière des pires soupçons, le curé des Saintes ordonna aux Bóumians, voici quelques 12 ans, de laisser libre l'entrée de leur sanctuaire pendant les fêtes. Ils se sont soumis, car dans l'ordre religieux aussi ils s'eupéanisent: même, sans trop délaisser l'humble Sara, ils commencent à s'adresser aux Maries plus glorieuses.

Le 25 mai, dans la matinée, une procession se déroule de l'église jusqu'à la mer. Le clergé marche en tête: l'un des prêtres porte le Bras d'argent, reliquaire de Sainte Marthe. Six Bóumians vêtus de tuniques blanches, portent la barque sacrée qui contient les statues de Marie-Jacobé et de Marie-Salomé.

1) A. Loth, deux art. de l'*Univers* 8 et 17 juillet 1905. — Aurouze, *Histoire critique de la Renaissance Méridionale*, t. II, Avignon 1907. — Charles Roux, *Aigues-Mortes*. Paris, 1910.

Les autres Caraques attendent sur la plage; quelques-uns, sous l'empire d'une foi délirante, entrent dans la mer et veulent y entraîner la barque sainte : celle-ci possède le don surnaturel de refouler les vagues : qu'ils soient français ou Bohémiens, tous les croyants ont vu les flots s'apaiser quand arrivent les porteurs. Il y a peu d'années ceux-ci entraient encore dans les eaux, jusqu'aux épaules, accompagnés de tout le peuple Caraque. Mais bousculades et exhibitions, malgré leur pieuse intention, avaient fini par scandaliser les assistants plus chrétiens. Le curé monte sur un canot de pêcheur d'où il bénit la mer, puis il élève au-dessus de sa tête le Saint-Bras ; quand il l'abaisse, c'est la fin de la cérémonie ; la procession retourne vers l'église, ce pendant que des pèlerins de toute provenance cherchent à s'emparer des fleurs qui ornaient la barque des saintes : ils les garderont comme des reliques ou des amulettes. Dans l'esprit des chrétiens, cette bénédiction de la Mer doit protéger les navigateurs, grâce à l'intercession des Saintes-Maries, patronnes et protectrices des marins.

Les Gitanes, depuis longtemps se disent chrétiens, et suivent à peu près les règles de la religion catholique¹. Le roman d'Alonso les montre dès le xvii^e siècle priant les saints des Espagnols¹. Ils font baptiser leurs enfants plusieurs fois, y trouvant quelque intérêt. Les mariés ne manquent pas de se rendre à l'église, mais sans toujours requérir un prêtre qui ferait payer les frais d'une messe. Il y a quelques semaines (en juin 1920), les Toulousains s'étonnaient de voir parer l'église de Saint-Sernin en vue d'une cérémonie magnifique : l'enterrement de Don José, un « roi » de Gitanes. Les Caraques célèbrent avec enthousiasme la fête de Noël. Ils ont conservé, pour la fête des morts, des rites spéciaux où de Rochas² a pensé retrouver un écho des traditions asiatiques : après le repas, le soir de la Toussaint, ils allument des cierges de diffé-

1) Borow, *The zincoli or Gypsies, of Spein*, Londres, 1^{re} édit. 1849.

2) De Rochas, *les Parias de France et d'Espagne*, Paris, 1876.

rentes grosseurs, dont chacun correspond à un mort de la famille ; pendant que les flammes brillent, on évoque le souvenir des disparus et l'on prie pour eux ; le service de chaque mort est intimement lié à la combustion du cierge qui le représente ; si les cierges trop gros, se consomment lentement, on recommencera plusieurs soirs de suite le pieux exercice, et ceci jusqu'à l'extinction de la dernière flamme. Les Caraques semblent persuadés que le feu, très puissant, exalte leurs prières et les porte à leur Dieu. Par leurs origines, les Romanichels sont d'ailleurs frères des peuples d'Orient, chez qui le feu a une vertu magique.

*
* *

On admet que les Bohémiens actuellement connus dans nos pays sont apparentés aux grandes bandes dont l'apparition effraya l'Europe occidentale au xv^e siècle, et plus particulièrement les Provençaux de Sisteron en 1419, et ceux de Marseille en 1422. On affirme couramment que tous les Bohémiens du monde sont en tous points identiques, ce qui n'est pas prouvé. Les anthropologues¹ n'ont pas formulé d'hypothèses sur l'origine des Romanichels, mais la seule étude des Bohémiens d'Europe orientale leur a enseigné l'existence de types divers. Les linguistes disent volontiers que les Tziganes sont originaires des Indes : leur langue, issue du sanscrit, est voisine des dialectes indiens modernes. L'étude de l'idiome gitane a montré, surajoutés au fonds sanscrit, des éléments perses, arméniens, grecs, slaves et roumains, témoins d'un séjour prolongé des Gitanes en Perse, en Asie-Mineure et dans la péninsule Balkanique². Mais, suivant le mot de l'anthropologue Pittard, dans cette question d'origine, la linguistique ne semble pas avoir rendu des arrêts sans appel.

1) Voir Hovelague, *sept crânes Tziganes*. *Revue Anthropologique*, v. III ; E. Pittard, *les peuples des Balkans*, Paris, Neufchâtel, 1917. — Articles dans *l'Anthropologie*, tomes XIII, XIV, XV.

2) Voir Vivien de Saint-Martin. *Dictionnaire de Géographie*, art. *Tziganes* par Deniker.

Dominique Henry¹, au début du siècle dernier, d'abord fait descendre les gitanes des anciens Maures d'Espagne. Puis, s'excusant de cette théorie, il les rattacha aux autres bohémiens d'Europe.

M. de Baroncelli-Javon², le poète provençal, qui vit aux Saintes, a su se faire aimer des Bóumiams, et leur inspirer confiance. Après les avoir bien observés, il croit aujourd'hui encore pouvoir distinguer nos Caraques des Bohémiens du Nord et de l'Est, tant au point de vue de leur genre de vie, de leurs métiers favoris, qu'à celui de leur aspect physique ; il les rapproche au contraire des Peaux-Rouges. Deux ou trois vieux nomades lui ont conté de « curieux radotages » : notre nation vient du pays où le soleil se couche ; nous avons été chassés de notre terre par un cataclysme effroyable..... ceci est écrit dans des livres en Espagne..... — Et je fus, dit M. de Baroncelli, amené moi aussi à radoter, à ébaucher pour moi-même une hypothèse de poète : les Caraques seraient issus d'une vieille race dont les débris, chassés par des cataclysmes de leur pays, l'Atlantide, se seraient d'abord réfugiés à l'embouchure du Rhône ; puis, pourchassés par des invasions, ils seraient partis à travers le monde, nomades pour être libres. Ils reviendraient chaque année en pèlerinage au vieux temple de leur patrie. Et de l'autre côté de l'Océan, tombeau de l'Atlantide, il y aurait d'autres fils d'Atlantes : les Peaux-Rouges, qui présentent de si grandes ressemblances avec les Gitanes !

Le D^r Bataillard³ étudia les métiers de nomades en Grèce, et il compara les noms que l'on donne en ce pays aux Bohémiens, à d'autres noms donnés par les Grecs de l'Antiquité à

1) D. Henry, *Observations d'un voyageur sur les Gitanos*. (La Ruche Provençale, 1820, L. II). — *Histoire du Roussillon* (1833).

2) F. de Baroncelli-Javon. *Les Bohémiens des Saintes-Maries-de-la-Mer dans Aigues-Mortes* de Charles Roux, Paris, 1910. — M. André, *Aquel que non mouron* (l'Aioli, 1899).

3) Bataillard, *Sur les origines des Bohémiens ou Tziganes. Les Tziganes de l'âge du Bronze*, Paris, 1876. *Nouv. recher. sur l'apparition et la dispersion des B. en Europe*. Paris, 1849.

certaines peuples de l'Orient méditerranéen. Il conclut de ses travaux que les Tziganes actuels descendent en majeure partie de ces anciens peuples : Sinties, Sicannes, Sigynes du Bas-Danube, Salasses.; les Sibylles auraient été des femmes Romanichelles diseuses de bonne aventure; même, dans la Gaule alpine et provençale, il y aurait eu de ces anciens Tziganes : les Salasses habitaient au val d'Aoste; et les marchands, dans la région de Marseille, étaient appelés Sigynnes.

Il semble certain que les Bohémiens ont des origines multiples; cela n'infirme aucune de ces hypothèses et laisse le champ ouvert à de nouvelles propositions.

Cependant, le fait que des peuples anciens et des Tziganes aient été désignés sous des noms analogues pourrait simplement indiquer qu'on a confondu des peuples dont le genre de vie était le même. Un fonds indien est incontestable puisque la langue des Romané est très voisine des dialectes modernes de l'Inde; Bataillard lui-même admettait que des Djatts transportés du VII^e au IX^e siècle en Asie-Mineure par les conquérants arabes seraient parmi les ancêtres des Tziganes, mais il ne put concevoir qu'un nombre très restreint de Djatts ait donné naissance aux nombreux Bohémiens des temps actuels. Quoiqu'il en soit, les tziganes sont de langue indienne, et avant d'envahir l'Europe occidentale, ils avaient appris les formules magiques de la chiromancie et de la cartomancie connues des anciens devins de l'Orient moyen. Dans le levant, il y eut de temps immémorial des nomades diseurs de bonne aventure : c'étaient d'abord les Goètes de l'ancienne Grèce, que M. Hubert appelle de « véritables bohémiens ». D'autre part, les écrivains latins nous ont conservé le souvenir des prêtres de la Bonne Déesse Syrienne, et des prêtres d'Isis, qui parcouraient tous l'Empire en prédisant l'avenir. Ces nomades, possesseurs de la Sagesse égyptienne, ont pu se lier avec quelques Indiens, pères des Romanichels, leur léguer de nouvelles formules magiques, et, avec le nom d'Egyptian, du sang égyptien.

1) Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités*, art. *Magie* (H. Hubert).

lien. Car des hommes vivant ensemble ou avec une même conception de la vie sont naturellement amenés à se confondre.

En Europe occidentale aussi, les Bohémiens trouvèrent des indigènes hors la loi, dont le genre de vie était plus ou moins analogue au leur : les Marcelots, Gueux, Mattois, Argotiers,..... Ils eurent avec eux des relations certaines : témoin Pechon de Ruby¹ : ce jeune gentilhomme breton, d'humeur aventureuse, vécut au xvi^e siècle avec une bande de Marcelots, puis il passa dans une bande de « Bohémiens ou OEgyptiens » dont le chef l'accueillit avec plaisir, promettant de lui enseigner de bons tours. Par des relations de Gueux à Bohémiens, Francisque Michel² explique comment ces derniers ont pu apprendre les langues de l'Europe occidentale.

Dans le Midi de la France, et spécialement dans la région d'Arles, les bohémiens rencontrèrent des Orientaux apparentés à ceux qu'ils avaient connus dans le levant : il y avait en Provence au moyen âge, des Syriens, Perses, Égyptiens, . . . ; on les appelait tous « Syri »³ : les Syriens, furent les seuls industriels du monde barbare, et les seuls navigateurs de la Méditerranée du v^e au viii^e siècle. Alors commencèrent les grandes invasions musulmanes en France, les incursions de corsaires arabes ou mauresques sur les côtes. Les musulmans étaient alors nommés Sarrazins⁴. Il en subsista pendant longtemps dans le Midi de la France (l'esclavage fut supprimé au xv^e siècle en Provence, et seulement au xvii^e siècle en Rous-

1) Pechon de Ruby. *Vie des Marcelots, Gueux et Bohémiens*, 1596, plusieurs fois réimprimé; reproduit dans les *Joyeusetez, Facéties et Polastres Imaginations de Caresme Prenant* (Paris, 1829-34) et dans les *Variétés historiques et littéraires*, par Ed. Fournier, vol. 8, Paris, 1857.

2) Voir, à ce sujet, une page de Francisque-Michel, reproduite dans Lacroix. *Mœurs, usages et coutumes du Moyen-Age*, Paris, 1871.

3) L. Bréhier. *Les colonies d'Orientaux en Occident au Moyen-Age* (*Byzantinische Zeitschrift*, XII, 1903).

4) Mathorez. *Les étrangers en France, sous l'ancien régime*, t. I, Paris, 1920.

sillon). On appelait alors Sarrazins tous les hommes dont l'attitude, les yeux noirs, la complexion brune décelaient une origine « orientale ». L'arrivée des bohémiens étonna moins les Provençaux que les Français du Nord : c'étaient encore des Sarrazins.

Il y avait ainsi en Occident une série de peuples ou de tribus qui purent, eux aussi, se mélanger avec les Égyptiens, et qui ont peut-être contribué à modifier leur caractère et à former cette unité complexe : le peuple Caraque.

*
* *

Les Bohémiens, en général ne s'attachent à aucun lieu. Par quel concours de circonstances, les Caraques ont-ils pu échapper à cette apparence de loi, et faire d'une ville chrétienne, les Saintes-Maries-de-la-Mer, leur métropole religieuse.

L'origine du culte chrétien en ce lieu est, elle-même, mystérieuse. On admet aujourd'hui que l'Eglise a pris la place d'un ancien sanctuaire païen dont des ruines, d'apparence romaine ont été retrouvées. A quelle divinité était voué ce temple antique ? On a mis en avant, sans toujours de grandes preuves, les noms de Vénus, Diane Ephésienne, Mithra¹.

Le principal document invoqué pour résoudre le problème, est la célèbre inscription des Saintes, dont l'original est perdu². Vincent Philippon, qui la reproduisit en 1521, crut y lire, à

1) Idée d'un temple de Vénus : Voir Aurouse, *Hist. critique de la Renaissance méridionale*, t. II, Avignon, 1907. L'idée d'un temple de Diane Ephésienne s'appuie sur un passage de Strabon, dans sa *Géographie*, et a été adoptée par Bouche, dans son *Histoire de Provence* (Marseille, 1785). L'idée d'un temple de Mithra est couramment admise aujourd'hui, mais ne semble pas avoir de fondement solide.

2) Vincent Philippon, *Livre Noir*, 1496, publié dans le travail de Gautier-Descottes. — Michaelis. *Démonstrations évangéliques sur la vraie généalogie et l'histoire de sainte Anne*, Lyon, 1592. — De Villeneuve, *Statistique des Bouches-du-Rhône*, 1824. — Pour la critique du texte restitué par les auteurs de la statistique : voir Gautier-Descottes, *L'église des Saintes-Maries ou de la Ville de la Mer. Formation de la Camargue*, Avignon, 1879.

rebours, l'indication du lieu où avaient été enfouis les corps des Maries. En 1824, les auteurs de la statistique des Bouches-du-Rhône, comparant les dessins de Philippon avec on ne sait quels morceaux de marbre, restituèrent un texte d'invocation à Jupiter Optimus Maximus. Mais les critiques ont considéré cette restitution comme entièrement fantaisiste. Depuis, un professeur au lycée d'Arles, M. Lacaze-Duthiers¹, a reconnu l'inscription des Saintes dans une dédicace « aux Junons Augustes » trouvée « dans une île du Rhône, près d'Aigues-Mortes », et qui fut reproduite, d'après les « Codices Vaticani » dans le « Corpus Inscriptionum Latinarum. » Le pluriel « Junonibus Augustis » ne serait pas incompréhensible : il y a dans l'église des Saintes une source sacrée ; or, en Gaule, les fontaines étaient adorées sous la forme de déesses ou de dieux uns, doubles ou triples. M. Lacaze-Duthiers, pense que la trinité des Maries se serait substituée à une trinité de Junons.

Ne pourrait-on invoquer un autre genre de documents, d'ordre moins matériel : les rites ? Les mystères religieux des Gitanes rappellent les vieilles religions mystérieuses de l'Orient². Et, ce n'est pas, pourtant, par leur partie la plus secrète que les deux groupes de culte paraissent se ressembler ; les analogies les plus dignes de remarque concernent les rites publics de bénédiction de la mer. Par là, le culte des Saintes-Maries évoque celui des divinités égyptiennes tel qu'il s'était répandu, vers la fin du paganisme romain, dans le monde méditerranéen, et en particulier dans la région de Nîmes et d'Arles.

Isis était la patronne des jeunes filles, des femmes jouaient

1. M. Lacaze-Duthiers, ancien professeur au lycée d'Arles, a écrit d'intéressantes monographies des monuments de la région arlésienne, mais il n'en a publié aucune. — Vr. *Corpus Inscriptionum Latinarum*, t. XII, n° 4101.

2) Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain*, t. II, Paris, 1911. — Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1907. — Lafaye, *Histoire du culte des divinités alexandrines hors d'Égypte*. Paris, 1884. — Apulée *Métamorphoses*, livre XI. Edit. V. Bétolaud, Paris, 1861.

un rôle dans son culte ; on a prétendu qu'il en était de même dans les mystères religieux des Caraques, et les Maries ont de telles spécialités médicales que des femmes surtout viennent les implorer. Les fidèles de la déesse égyptienne, s'ils étaient malades, passaient la nuit dans son temple, où elle leur apparaissait en songe, et les guérissait. D'autres dieux antiques chassaient de cette sorte les maladies, mais vers la fin du paganisme, cette façon d'agir a pu être notée comme une des caractéristiques d'Isis. Une telle conception du miracle guérisseur n'a pas été détruite par le christianisme, et des pèlerins malades ont vu les Maries leur apparaître dans un rêve et calmer leurs souffrances¹. Le culte d'Isis et de Sérapis était souvent lié à celui des sources, l'eau jouait un rôle purificateur pour les Isiaques : leurs prêtres, chaque jour, faisaient des libations d'une eau prise à une fontaine secrète, que certains auteurs croient être un réservoir d'eau divinisée du Nil, mais qui pourrait être une source ou un puits sacré. Et surtout, Isis était la patronne des navigateurs : ils donnaient volontiers son nom à leurs vaisseaux, car elle protégeait des naufrages comme font aujourd'hui les saintes Maries. D'anciennes monnaies des villes asiatiques représentent Isis Pharia, debout sur une galère, tenant, au-dessus de sa tête, une voile enflée par la brise et l'on voit sur les médailles des chrétiens, les Maries dans leur barque, tendant au vent leur manteau en guise de voile. Tacite, à propos de rites observés en Germanie, citait le vaisseau comme un symbole proprement Isiaque ; de même une barque est l'emblème des Saintes-Maries-de-la-Mer.

Diverses fêtes religieuses du culte alexandrin, employaient une barque ou un vaisseau, surtout la fête du Navigium Isidis, qui rappelait, croit-on, l'union d'Osiris et d'Isis. Le 5 mars au matin, une procession se déroulait du temple vers la mer : précédés d'une mascarade, entourés d'une foule de fidèles

1) Voir la guérison de Pierre de Nantes, dans *l'Histoire des Trois Maries* de Jean de Venette (1357) (manuscrit bibliothèque nationale fonds français 1531).

portant des torches et des flambeaux, les chantres, les initiés, et les ministres du culte s'avançaient vêtus de robes d'une blancheur éclatante. Ils portaient des objets symboliques, parmi lesquels étaient une lampe d'or en forme de vaisseau, et le Bras ¹, symbole d'Isis-Justice. Sur le rivage se trouvait une barque « artistement construite » ; le grand-prêtre s'en approchait, la purifiait avec une torche enflammée, un œuf et du soufre puis la dédiait à Isis, et les fidèles venaient y accumuler leurs dons ; alors on lançait à la mer la nef sacrée et tandis qu'elle disparaissait à l'horizon, les prêtres et les fidèles retournaient vers le temple ; un ministre du culte lisait des prières, qu'il terminait par cette formule : « les vaisseaux peuvent prendre la mer ».

Cette fête d'Isis eut un succès considérable dans tout l'Empire romain : elle marquait le début des campagnes maritimes. Déjà à Rome, suivant Silvestre de Sacy², on célébrait l'ouverture de la navigation par des jeux et des spectacles, le 10 mars, bien que les flottes ne se missent guère en mouvement avant le milieu de mai. Étant donnée l'importance que prit la fête du vaisseau d'Isis chez tous les peuples maritimes de l'empire, il semble qu'elle ait synchrétisé tous les cultes célébrés auparavant, pour demander aux dieux de favoriser la navigation pendant la saison nouvelle. Quand le christianisme se fut développé aux dépens des grandes religions centralisatrices déjà formées, comme la religion Isiaque, il s'en appropria

1) Ce détail du Bras, commun aux processions d'Isis et des saintes Maries, semble assez typique. Les deux bras sacrés modernes avaient été fondus avec l'argent de deux vases offerts par le roi René (xv^e s.) (L'un de ces deux bras fut perdu sous la Révolution, et remplacé par souscription). Malheureusement rien n'indique s'ils ont été copiés sur quelque symbole antérieur, conservé aux Saintes-Maries. Au Moyen-Age, on fit beaucoup de ces « reliquaires topiques » représentant la partie du corps à laquelle se rapporte la relique conservée. Un des saints Bras est censé contenir un fragment du bras de sainte Marthe.

2) Sainte-Croix, *Mystères du Paganisme*, 2^e édition, annotée par Silvestre Sacy. Paris, 1817.]

certaines rites. Quelques détails de la fête du Vaisseau furent reconnus par M. Ciacieri¹ dans le culte de Sainte Agathe, à Catane. Les Grecs modernes ont conservé une fête religieuse pour bénir la mer et « ouvrir » la navigation : le patriarche monte sur un bateau et récite une prière ; puis, d'un signe de croix, il bénit la mer, « et ainsi elle se calme »². Après cette cérémonie, les marins s'embarquent avec plus de confiance.

Il y a une certaine analogie entre tous ces rites méditerranéens, ils forment une famille : ceux d'aujourd'hui (et l'on en trouvera sans doute d'autres exemples plus cachés), accusent quelques divergences, mais ils peuvent avoir eu pour point de départ le culte Isiaque, si généralisé dans les pays soumis à Rome, et qui était lui-même le point de convergence de rites antérieurement célébrés dans ces pays.

En tous cas, l'antiquité en Camargue d'un culte de la barque, à quelque divinité ou sainte qu'il fût primitivement adressé, peut expliquer l'ancien nom de Ratis, donné au pays des Saintes-Maries-de-la-Mer³.

Si l'hypothèse d'un culte Isiaque explique plusieurs aspects des problèmes relatifs aux Saintes-Maries, n'oublions pas que l'hypothèse des Junons augustes expliquerait qu'une trinité féminine soit vénérée en ce lieu. Mais on sait comment les religions orientales se diffusèrent dans l'empire romain : leur extension fut accompagnée par un important phénomène de

1) *Analecta Bollandiana*, 1906 : Compte rendu d'un article de Em. Ciacieri, intitulé *La festa di Santa Agata e l'antico culto di Iside in Catania*, paru dans l'*Archidio storico per la Sicilia orientale*, t. II (1905). — Cf. Carrera. *Delle memorie antiche della città di Catania* (1642).

2) Goar. *Εὐχολόγιον, sive Rituale Graecorum, complectens ritus et ordines divinae liturgiae*. Paris, 1647.

3) On a tenté, sans grand succès, d'expliquer autrement le nom de Ratis : on a voulu le rapprocher du mot « radeau » : en Camargue, les radeaux sont des terrains plats couverts d'herbes, entourés d'eau, et qui dépassent à peine la surface des étangs. Mais c'est un mot récent, et les chartes des XIII^e et XIV^e siècles n'employaient jamais un terme « ratis » ou « radellus », mais « racegia, rasegia, ou rasiaia », que l'on retrouve dans quelques noms propres. V. Reynaud. *La Tradition des Saintes-Maries* (Paris-Marseille, 1874).

synchrétisme, transformant les unes en les autres plusieurs divinités d'origines diverses : « Isis aux mille noms » par exemple, fut une déesse panthée; elle avait accaparé en de nombreuses cités, les hommages rendus auparavant à « mille déesses », et un écrivain latin¹ a pu lui faire dire à juste titre : « il y a des peuples qui m'appellent Junon ».

Ces hypothèses sur l'origine du culte des Saintes-Maries-de-la-Mer ne fournissent pas de renseignements directs sur la façon dont les Caraques s'attachèrent à lui. La personne qu'ils vénèrent et prient surtout est Sara. « Ce n'est guère étonnant, dit-on : ils viennent à Sara car elle était Égyptienne et qu'ils se croient Égyptiens. » C'est là une thèse *a priori* et sans consistance.

L'histoire de Sara dans l'esprit de la chrétienté est assez obscure. Un carme de Paris, Jean de Venette, qui dit s'être documenté dans « des livres latins », termina en 1357 un long poème sur la vie des Trois Maries². L'exode de la Sainte-Famille en Égypte, y est raconté tout au long. Dans ce pays, Joseph prit pour son épouse la vierge Marie, une « chambrière », Sarrette; « elle était extraite des Juifs; son père était de Galilée, sa mère de Béthanie ». Plus tard, cette Sarrette devait s'attacher au service des Maries Jacobé et Salomé, les saintes de Provence. Michaelis, en 1592³, connaissait une autre légende; d'aucuns, selon lui, disaient que Sara était l'épouse répudiée de Ponce

1) Apulée, *Métamorphoses*.

2) Jean de Venette : voir la 1^{re} note de ce travail. Le procès-verbal d'Invention des Reliques, en 1448, semble ignorer Sara. Elle reparaît dans le *Livre Noir* de V. Philippon (1496); des ossements attribués à Sarra ou Sarrette auraient été retrouvés à la fin du *xv*^e siècle, et recueillis dans une caisse de bronze avec quelques morceaux de l'autel de terre pétri, disait-on, par les Maries elles-mêmes. Une inscription gravée sur le piédestal de cette châsse mentionnait les restes de l'autel et ne citait même pas Sara (*Histoire des saintes Maries Jacobé et Salomé*, par un prêtre du clergé de Paris, 1750). — Petit à petit, Sara a acquis le titre de sainte, qui ne lui fut jamais décerné officiellement.

3) Michaelis, *Démonstrations évangéliques sur la vraie généalogie et l'histoire de sainte Anne*,... Lyon, 1592.

Pilate. Aujourd'hui elle est devenue une Égyptienne à la peau noire; on ne sait pas à qu'elle époque cette métamorphose eut lieu.

Les ouvrages de nos contemporains tendent à attribuer au culte des Gitanes une origine très lointaine, mais on ne connaît aucun ancien document qui indique la présence aux fêtes du 24 mai d'orientaux aux coutumes étranges. Sans doute les premiers Romanichels qui fréquentaient les Saintes Maries ont-ils simplement commencé, obéissant à quelque loi d'imitation, par suivre le grand mouvement de population qui signalait le pèlerinage de mai. On sait avec quelle facilité les Bohémiens adoptent les rites religieux des peuples au milieu desquels ils se trouvent. Dès 1448, l'année où les fêtes prirent toute leur ampleur, ils avaient atteint l'Europe occidentale et pouvaient venir en Camargue. S'ils y avaient manifesté leur religion par des rites capables de heurter l'esprit intransigeant des chrétiens d'alors, n'auraient-ils pas provoqué de graves conflits dont quelques documents conserveraient le souvenir? Alors, on se demande si leur premier culte n'était pas un culte chrétien; une transformation progressive l'aurait, lentement, différencié de celui des européens sans qu'une date saillante ait pu être notée à l'origine de cette évolution. Aux périodes de trouble, les changements sont précipités; pendant la Révolution, les reliques des saintes avaient disparu, les pèlerinages étaient oubliés, Français et Bohémiens perdirent tout contact religieux. Quand, au ^{xix}^e siècle enfin calmé, les fêtes reprurent, la différence des deux cultes dut se montrer plus nette qu'elle n'avait jamais été. Il est naturel que les Bohémiens, au milieu d'une foule peu sympathique, aient tendu à s'assembler; on leur laissait la crypte : cet endroit sombre, à la voûte basse, était bon pour ces inférieurs, ces mauvais chrétiens! cet endroit méprisé sur l'autel duquel on ne célébrait aucun office. Un seul objet dans la crypte était saint et digne de pieux hommages : l'humble châsse de Sara. Ainsi put s'établir un lien entre les Égyptiens et cette Sara, désormais

qualifiée d'Égyptienne. Les Caraques avaient peut-être aussi conservé le souvenir d'anciens usages orientaux ; et puis, leur esprit était riche de ce sentiment magique qui fait vivre les rites religieux, qui tend à les créer et les transformer. Dans la crypte profonde, un culte nouveau a pu se préparer, naître, et vivre toujours plus différent de celui des chrétiens, jusqu'au jour où la civilisation européenne vint enserrer la vieille race nomade, et la détacher des anciens usages.

Pourrions-nous être plus hardis, et essayer de conclure une hypothèse, plausible mais bien fragile, de cette convergence de trois éléments égyptiens aux Saintes-Maries-de-la-Mer : rites de bénédiction de la mer, rappelant la religion d'Isis ; culte d'une Sarra ou Sara prétendue Égyptienne et qui pourrait être une ancienne déesse ; présence au pèlerinage de Gitans ou Égyptiens, héritiers des devins de l'ancienne Égypte ? Il y a certes plus d'une affinité entre les bouches du Nil et le delta du Rhône. Les Égyptiens, dès leur arrivée en Camargue, se seraient attachés au culte de Sara, parce que des rites connus d'eux y étaient liés, ou parce que Sara était dès lors vénérée par des pèlerins qu'ils pouvaient regarder comme des frères. Les rites reconnus auraient été les vestiges de vieux mystères égyptiens que les chrétiens auraient dû maintenir purs à travers tout le Moyen-Age ! Les fidèles de Sara, ressemblant aux Bohémiens, et qui auraient pu perpétuer son culte jusqu'au xv^e siècle, auraient été quelque groupe d'Orientaux : les Provençaux auraient confondu ces Isiaques dégénérés avec des « Syri » ou des « Sarrasins », habitant le Midi de la France. Les plus purs des catholiques n'auraient pu protester, contre un culte qui n'avait pas encore ce caractère fermé qu'il acquit petit à petit dans la suite. De même que les Romané avaient dû se lier et se confondre avec quelques « Égyptiens » du Levant, de même ils pourraient s'être liés et confondus avec des Isiaques attardés en Provence.

Ces propositions ont un caractère trop aventureux. Mais l'état actuel de la science ne permet guère d'être affirmatif. Les mystères de la crypte sont devenus un fait historique, ce qui

restreint le champ des observations. Une étude anthropologique des Gitanes, et une connaissance plus parfaite du Moyen-Age tant Européen que Levantin, permettra peut-être un jour d'affirmer, de modifier, ou de confirmer l'une de ces hypothèses.

*
* *

Au cours de cette étude sur les Caraques, nous avons plusieurs fois constaté une tendance de ce peuple à perdre de sa personnalité en s'européanisant. De même que la civilisation envahit la Camargue, sa terre sainte, de même l'occidentalisme envahit sa vie entière.

Quand les Bohémiens et les Européens, de vie et de race différentes s'étaient trouvés en présence au xv^e siècle, ils avaient des conceptions très différentes sur la propriété ; ils se heurtèrent, et furent peu disposés à observer, vis-à-vis les uns des autres, la morale qu'ils observaient, les premiers entre nomades, les seconds entre sédentaires. Mais aujourd'hui, si la mauvaise réputation des Bohémiens est ancrée dans l'esprit des Européens, on ne peut imputer aucun grave méfait aux Caraques : leur morale s'européanise.

Leur religion, leur magie s'abâtardissent progressivement. La musique, l'art qui sait le mieux traduire l'état des âmes, est chez eux toute espagnole. La génération actuelle ignore la langue des ancêtres. Le vieux métier tzigane, la chaudronnerie, est décadent en Espagne, et oublié en France. Les costumes ont perdu en grande partie leur originalité, et même le nom de Caraque et l'adjectif « propre » peuvent désormais s'accorder !

L'existence d'une organisation politique spéciale est on ne peut plus douteuse. Officiellement en France, le régime des nomades est déterminé par la loi de 1912 : à tout bohémien âgé de 13 ans au moins, il faut pour séjourner dans notre pays un « carnet de nomade » délivré par un Préfet. Ce carnet porte le signalement de son propriétaire. Il doit être timbré par le Maire de toute commune où stationne le nomade, à son arrivée

et à son départ, mais aucune indication n'en est gardée à la Mairie.

Les bandes qui apparurent en Europe au ^{xv}^e siècle, obéissaient à des chefs : comtes, ducs ou rois. La principale était celle du roi Zundl; les ducs Mihali et Andrash commandaient celles qui traversèrent la Provence¹. Il y a encore en différents pays des rois ou reines de Bohémiens. Les paysans de France voient parfois, non sans étonnement, des milliers de Romanichels se concentrer dans quelque plaine; à peine a-t-on remarqué leur arrivée, ils sont là, innombrables, tout installés. Au bout de deux ou trois jours ils sont déjà partis et ils s'éloignent dans toutes les directions; arrivée, séjour, départ, tout a été mystérieux; un bruit se répand dans le pays : cette réunion était un grand congrès où les Bohémiens ont élu leur souverain.

De tels rendez-vous ont-ils été décidés à l'avance? ou bien un signal a-t-il pu être donné aux bandes dispersées? Les Romané ont en effet, comme la plupart des nomades d'Europe, la réputation de disposer à l'entrée des villages, des branchages entrecroisés, véritable système d'écriture, destinés à renseigner leurs frères sur le pays et ses ressources. De tels moyens de correspondre permettraient peut-être de préparer l'élection du chef. Aux Saintes-Maries-de-la-Mer, on prétend que tous les trois ou quatre ans, les Caraques élisent une reine pendant le pèlerinage. On a encore prétendu que ce fait avait eu lieu, en 1919; et pourtant, le saintin qui connaît le mieux les Bohémiens, M. de Baroncelli, met en doute l'existence de cette souveraine. Les Caraques sont les plus européenisés des Bohémiens : leur organisation primitive a pu se dissoudre, et les « on-dit » concernant l'élection d'une Reine, aux Saintes, pourraient être le souvenir d'un temps où cette élection avait réellement lieu.

Le sentiment d'unité de la nation Caraque est lui-même altéré

1) A Colocci, *Gli Zingari*. Turin, 1889.

par des distinctions sociales¹ : certains Caraques enrichis ont la faculté de s'habiller plus proprement, et d'avoir de plus belles roulottes que les autres; un certain affinement atteint grâce à une vie matérielle plus aisée, et une éducation plus soignée tendent à créer des distinctions sociales. Aux Saintes-Maries, on voit les roulottes ou les charrettes se grouper avec une apparence de méthode : certains quartiers ainsi formés sont très propres et ne contiennent que des voitures bien meublées, tandis que d'autres présentent divers degrés de pauvreté.

Les Gitanes les plus « européens » ont abandonné la vie nomade. Dominique Henry citait déjà, en 1882, des Gitanes sédentaires. Ceux-ci, depuis longtemps, sont officiellement assimilés aux Français, et ils sont de plus en plus nombreux. En notre pays, on ne peut se passer de la masse, et il faut s'appuyer sur elle; des actions et réactions inévitables naît une tendance à l'uniformité : en France, il devient difficile de rester libre et sauvage, les Caraques se fixent de plus en plus, ils ressemblent de plus en plus aux méridionaux qui les entourent. Les rapports dus au commerce suffiraient à expliquer cette convergence : on se fréquente aux foires; entre gens de même métier il s'établit des relations, puis, par une même façon de considérer le travail et la vie, il vient une communauté de pensée. Les voyages des Caraques sont déterminés par les foires, ce qui tend à régulariser leur vie : ils rétrécissent leur aire d'expansion, tandis que les maquignons français sont amenés à voyager, eux aussi. On conçoit que des familles ainsi rapprochées puissent s'allier entre elles. On cite plus de femmes caraques épousant des Européens que d'hommes caraques épousant des femmes blanches. Avant de se fixer définitivement, les Gitanes commencent par avoir des quartiers d'hiver en ville.

1) Les textes concernant les pèlerinages des Bohémiens aux Saintes Maries présentent ces derniers comme formant un corps très uni, dont la civilisation très primitive serait restée fort éloignée de celle des Européens et dont la religion serait absolument différente. L'impression que j'ai ressentie, on le voit, fut tout autre. Il est vrai que mes observations, faites en 1920, sont postérieures d'une dizaine d'années aux textes en question.

Mac Ritchie¹ nous apprend qu'ils voyagent moins en hiver que les nomades de race européenne : c'est une question de métier, car en hiver les Caraques ne trouvent pas de chevaux à tondre.

Quand la mauvaise saison approche, les demi-sédentaires remettent leur voiture, vendent leur cheval, et s'installent. A Codognan (Gard), un groupe de Bóumians s'est installé à demeure, d'abord dans des roulottes, puis ils ont bâti de petites constructions, créant ainsi le quartier gitane, dit des « baraques ». Les Caraques sédentaires restent marchands de chevaux; ils continuent à fréquenter les foires, mais s'y rendent par chemin de fer ou en automobile !

Quand vient l'époque du pèlerinage des Saintes-Maries, ceux des Gitanes qui ont conservé leur voiture, la préparent avec fièvre, pour la faire aussi propre et belle que leurs moyens le permettent. Et pour ceux qui ont le bonheur de nomadiser encore pendant l'été, la date de ces fêtes est le signal de l'envol.

Pendant toute la guerre, les Caraques mobilisés, les hommes les plus actifs de leur « nation », ont vécu les mêmes heures de tension que leurs camarades d'origine sédentaire. Il est encore bien tôt pour connaître l'influence du régiment français sur le soldat gitane et son genre de vie. La guerre, période de trouble, a hâté bien des évolutions. Il ne serait pas étonnant qu'elle ait contribué à franciser d'avantage les éléments hétérogènes de la nationalité française. Le jour approche où seuls les érudits pourront encore reconnaître un caractère « oriental » aux pèlerinages des Caraques en leur terre sainte de Camargue.

Juillet 1920.

François BERGE.

1) Mac Ritchie. *Gypsies of Catalonia* (*Gypsy Lore Society Journal*, anc. série, t. I).

FOLKLORE PALESTINIEN ¹

*Traits recueillis par PHILIPPE J. BALDENSPERGER
entre 1869 et 1892*

*dans la vallée du Jourdain,
la région de Jérusalem et la région de Bethléem.*

Fusselah : la Création

(1880 : derviche de Naby Daniel : *Sheikh Abed abu Bekr Abdallah*)

Lorsqu'Allah sortit de son repos primitif, il créa d'abord le *laḡḡ el mahfūd* et bientôt furent écrits sur cette table tous les événements qui se produiront jusqu'à la fin des temps. Il est donc juste de dire, en parlant de cette « table de la destinée » *ktībē winkatbet* : ce qui y est écrit est irrévocable. Le *laḡḡ* était fait d'une brillante perle blanche, et l'original des chapitres du Koran y était écrit en un langage que connaissaient seuls Allah et Seraphaël, l'Ange de la Lumière. Le *laḡḡ* est planté droit dans le *Jannet el-Kudos* (le plus saint des jardins) sa hauteur étant égale à la distance du ciel à la terre et sa largeur à la distance de l'Est à l'Ouest. Lorsque le *laḡḡ* fut créé, Allah étendit le doigt et commanda à *Kalam* (la plume) d'être. *Kalam* apparut immédiatement. Il est fait de la même matière que le *laḡḡ* et est d'une telle longueur qu'un cavalier mettrait 500 ans, au galop, à aller d'un bout à l'autre. Puis Allah commanda à *Kalam* d'écrire ; *Kalam* se mit à trembler, et, coulant de ses quatre-vingts pointes, l'encre divine, sous forme de lumière liquide, se mit à écrire de droite à gauche, par respect pour le créateur, tout ce qui a trait au passé,

1) Adapté de l'anglais des manuscrits de l'auteur par D. Saurat, maître de conférences, Bordeaux.

au présent et à l'avenir. De peur que quelqu'un n'essaie de s'approcher de cette *emm el-'ketob* (mère des livres), dans le vain espoir d'y lire l'avenir, une garde d'anges l'entoure perpétuellement. La volonté divine donna ensuite l'existence à une troisième perle blanche, et, à la parole d'Allah, cette perle trembla et se liquéfia : c'est l'Eau, sans laquelle rien ne peut exister. Cette eau s'étendit et devint la base de l'Univers, sur laquelle Allah fit se dresser 8.000 colonnes faites d'une substance inconnue, chaque colonne à 300.000 années de voyage de la voisine. Audessus de tout cela, Allah créa un immense baldaquin '*Arš Allah*, destiné à couvrir son trône. Il commença la création par le sommet, afin de montrer sa puissance. Sous cette arche, il mit le *Kursi*, son Trône, qui est soutenu par huit anges, et fait de pierres précieuses. Les 300.000 marches qui conduisent au trône sont à 300.000 années de voyage l'une de l'autre et couvertes d'anges affairés. Suivant leur rôle, les uns ont deux ailes, d'autres trois, d'autres quatre.

Ensuite fut créé Hawa. Hawa n'est pas seulement le vent, mais aussi l'air que nous respirons, et il soutient l'eau et le trône. Puis Allah mit en cercle autour de son trône un Serpent d'or à tête de perle blanche et aux yeux de saphir. Un roc plat, le *ṣaḥr* fut placé dans les cieux pour servir de pierre à prières pour les prophètes qui devaient naître sur la Terre. Par la suite, ce rocher azuré devint la pierre sur laquelle est fondée la Terre, et on peut encore le voir dans le Beit el-Makdas, sous le Dôme du Roc, à Jérusalem¹. Quiconque possède un seul grain de ce *ṣaḥr el-Mu'allaq* a le pouvoir de faire des miracles.

Autour de cette pierre, quand Allah dit *kūni* (fiat) la Terre se forma et un puissant cyclone immédiatement se mit à mugir et à soulever l'eau en hautes vagues écumantes. Par la volonté d'Allah, la tempête cessa tout à coup, les vagues se pétrifièrent et sont maintenant les montagnes, et l'écume s'éleva si

1) Cf. Psaumes, 87, 1.

haut qu'elle devint les nuages errants qui vont de l'Est à l'Ouest ; et, comme dit Abu-n-Nawās « Ni l'Est jamais ne se vide ni l'Ouest jamais ne se remplit. » Pour maintenir les eaux qui sont sur la surface de la Terre et les empêcher de s'épancher dans l'espace le *Japel el-Kaf* fut créé et formé comme un *Baṭiē* (bol de bois). Sept océans et sept continents furent ainsi créés, l'un au dessus de l'autre à une distance de cinq siècles de marche d'un niveau à l'autre. Le grand océan *Bahr el-Muḥit* entoure le tout.

La première Terre a été faite pour les humains, les Jinns et les animaux. La seconde contient des vents suffocants, comme ceux qui détruisirent la tribu de 'Ad dans l'Arabie du Sud, lorsque cette tribu refusa d'écouter *Nabi Hud*¹. Ces vents sont en réserve contre ceux qui se rebellent contre la vraie religion. La troisième terre contient les pierres de la géhenne, et est la route qui mène à l'Enfer ; la quatrième contient le soufre, la cinquième les serpents, la sixième les scorpions de l'Enfer, et la septième Iblis et ses légions. Iblis lui-même a un trône sur les eaux et donne aux mauvais anges les ordres néfastes qu'ils viennent exécuter dans leurs missions sur la terre des hommes.

Le ciel lui-même est divisé en sept jardins, sans compter celui dans lequel est le trône d'Allah, le *Jannet el-Kudos*, le plus saint des lieux, dont nul ne peut s'approcher

Allah a créé des anges et des archanges pour garder chacun des sept jardins. Autour de son trône sont les 'Azazeel, les plus aimés, qui ont reçu l'ordre d'assigner à chaque créature créée la nourriture et le climat qui lui conviennent. A la droite de 'ars Allah est le très sacré *Sidret el-Muntaba*, l'arbre Lotus, qui diffère de l'arbre Dôm de la terre par la grosseur de ses fruits et de ses feuilles. Les fruits du Dôm au Paradis sont gros comme des cruches et les feuilles sont larges comme des oreilles d'éléphant. Le *Sidret el-Muntaba* est inaccessible même aux anges ;

1) Sura, 11. 61-62.

une sorte de voile les empêche de s'en approcher¹. C'est de ce Sidret qu'Allah tira les tables sur lesquelles il écrivit la Loi qu'il donna à *Seidna Musa* sur le *Jabel et-Tur* (Sinaï).

Le prince de tous les anges, *Karubaïl*, avec ses légions de *Karubiun*, a le commandement suprême de tous les *Jannet*, et des archanges, qui, à leur tour, dominant chaque *Jannet*. Il réside dans le premier Jardin, ou jardin éternel (*Jannet el-huld*).

Jibraïl, l'Esprit fidèle qu'on appelle souvent simplement *rūh*, est le messenger spécial d'Allah. Il habite généralement le second jardin *Dār es-Salām* (la Maison de la paix). C'est lui qui apporta l'esprit à *batūl Miriam* (la Vierge Marie), mère de Jésus, en respirant sur elle. Il vint à Mohammed sous la forme d'un pigeon et marcha parmi les grains de blé que le prophète avait répandus devant lui. En faisant semblant de manger les grains, il révéla au prophète les chapitres du Koran tels qu'il les avait reçus d'Allah qui les avait criés pour qu'ils fussent entendus jusque dans le plus bas des cieux. C'est aussi Jibraïl qui amena El-Borak, le coursier céleste qui, dans la célèbre nuit (Sura XCVII) transporta le prophète de la Mecque à Jérusalem pour y adorer Allah sur le *ṣabr* et lui fit visiter les sept cieux, le tout en un clin d'œil.

Le troisième jardin *Dār el-qarār* (la Demeure perpétuelle) est sous le commandement de l'archange Sadiel.

Le quatrième, *Jannet el-'Adn* (l'Eden) où Adam fut créé, de l'Archange Salsaïl.

Le cinquième, *Jannet el-Uawa*, de l'archange Makhaïl, l'ange des révélations.

Le sixième *Jannet el-Na'im*, (le jardin de la Jouissance) de Samhaïl.

Le septième, *el-'Aliūn* (le plus haut) est gardé par Raphaïl. Dans celui-ci sont tenus les deux livres : *aljēn* pour les bons anges, les bons esprits et tous ceux qui observent la loi et font de bonnes œuvres, et *ṣaji'in* pour les rebelles, les démons et les mauvais.

1) Sura 53, 16.

Quelques autres Archanges ont des charges spéciales. Le terrible *Abu Yahya* plus connu sous le nom de '*Ozraïl*, est l'ange de la vie et de la mort, et enlève l'âme au moment même et au lieu même fixé par la destinée.

Romān préside dans la tombe au jugement de chaque mort assisté par les deux anges noirs, *Vaker* et *Naker*. Le patient *Azra-phail* attend, la trompette à la main, l'ordre d'Allah, pour sonner de son instrument, à la quarantième année après le jugement Dernier. A ses côtés est le gigantesque *Hahakaël*, qui tient l'énorme balance qui remplit l'univers et dans laquelle les actes bons ou mauvais, seront pesés au moment prévu. *Malik* est le député d'Allah en Enfer : il s'assure que les condamnés y restent bien et y subissent leur peine. Iblis lui-même, dans cet enfer où le feu brûle soixante-dix fois plus que le feu terrestre, a sept archanges sous ses ordres. Chacun de ces archanges du mal règne sur un étage spécial de l'enfer, les sept régions se succédant du moins au plus terrible.

L'Eau de vie, le Fleuve *kayhar*, a sa source dans le plus haut des cieux, et ne doit être bue que par les justes, qui en reçoivent l'immortalité.

L'eau est douce et crémeuse, et coule dans un lit de pierres précieuses; le long des rives sont des coupes d'argent dont boivent les Justes. L'eau est plus douce que le miel, plus blanche que le lait et plus fraîche que la neige. Les '*Ulyia*, qui furent les premiers êtres qui existèrent au Paradis, en burent, et c'est à cause de cela que chaque *Wali* a le pouvoir d'apparaître au lieu qui lui est consacré.

Il y a d'autres rivières ou fontaines d'eau douce, comme le *Muyet el-Hilm* (l'eau du rêve) dont but *el-Hidr* et qui lui conféra la jeunesse éternelle. *El-Hidr* et le prophète Elie ne font qu'un.

Un autre grand fleuve, le *Tahfab*, traverse le *Jannet 'Adn* et c'est grâce à ses eaux que poussent les grands arbres qui donnent de l'ombre aux élus. Bien des arbres ont été apportés du paradis sur terre: ils doivent être considérés comme sacrés;

tels sont l'olivier, le palmier, l'oranger, le pommier, le grenadier. Ces arbres ayant reçu l'eau du Paradis ont en eux de la substance humaine.

La fontaine de *Salsabil*¹ a un goût particulier de gingembre; la fontaine de *Fasnīm*² donne du vin à goût musqué, on tient ce vin dans des jarres scellées et il est réservé pour les élus; il ne fermente pas et ne produit jamais l'ivresse. La Fontaine de *Kafur*³ ressemble à la fontaine de *Tasnīm* par le goût, mais ses eaux entourent les palais construits par les anges pour les croyants qui n'ont jamais négligé de faire la prière. Plus la prière est longue, plus le palais est grand, car les anges la bâtissent pendant que le croyant prie.

Il y a autour du *Jannet el-'Adn* une haie épaisse de Sidr, et c'est pour cela que l'arbre Dôm croît si facilement, et qu'il suffit pour avoir un arbre de planter une tige en terre.

La terre fut créée longtemps avant les hommes. Le rocher d'azur était dans *Dār el-Qarār* pour les prophètes et quand Allah dit « Fiat » la terre se forma autour de la roche et fut soutenue par un ange. La couleur azurée est donnée au firmament par ce roc. L'ange se tient sur une émeraude, supportée par le gigantesque *Kuyuta*, taureau à 4.000 yeux, 4.000 oreilles, nez et langues et 4000 jambes. Chacun de ses pieds est à une distance de 500 années de voyage de l'autre et le taureau se tient sur *Bahamūt*, la baleine monstrueuse qui nage sur l'océan infini. Quand Allah désire châtier l'humanité, il envoie un moustique gigantesque chatouiller les naseaux de la baleine, ce qui la fait éternuer, et alors la terre tremble.

L'océan lui-même est porté par les Ténèbres impénétrables, si épaisses que rien ne peut s'y enfoncer.

Le soleil, la lune et les étoiles passent entre les jambes du taureau. Quelquefois *Bahamūt* essaie d'avaler la lune quand elle est dans son plein, ce qui produit les éclipses. Les prières, les

1) Sura 76, 18.

2) Sura 83, 27.

3) Sura 76, 5.

génuflexions, la récitation d'un certain nombre de versets du Koran lui font abandonner sa proie.

Iblis et les esprits : Qariné, Jan, etc.

Quand Adam fut créé, il était moitié homme et moitié femme mais graduellement la *Qariné* (compagne) se sépara. Or, cette *Qariné*, la première femme d'Adam prétendit que, comme elle était son autre moitié elle était son égale. Elle refusa de lui obéir; elle fut donc chassée de l'Éden et, en conséquence, elle rencontra Iblis et devint sa femme. Il en eut une fille et un fils *Kinti* et *Kâma'o* qui l'aident à faire le mal. Lorsque Qariné fut partie, Adam se trouva solitaire, et Allah créa *Sit na Hawa* pour remplacer Qariné.

Iblis entendit raconter cela; il décida de rentrer au Paradis, et demanda aux animaux, à chacun à son tour, de l'aider. Seul le paon (la vanité) et le serpent (la dissimulation) l'écoutèrent. Il promit au serpent de le nourrir de chair et de sang d'homme si le serpent lui permettait de se loger dans ses crocs.

Alors, le serpent offrit à *Sitna Hawa* un magnifique grain de blé si gros qu'il lui remplissait la main et si tendre qu'en pliant un doigt elle fit une marque au travers. C'est cette marque qu'on voit encore sur les grains rapetissés. *Hawa* mangea du blé et persuada à Adam d'en manger; et ils en absorbèrent tant qu'ils eurent mal au ventre. Ils n'avaient pas alors d'organes pour digérer la nourriture ou en expulser les déchets. En conséquence leurs corps s'enflèrent et le résultat eût été fatal si *'Isa*, le Sauveur, n'était venu créer un orifice postérieur par lequel ils se débarrassèrent de la pourriture. C'est ainsi que le mal fut introduit dans le monde.

Allah chassa les quatre coupables *Heiyé* le serpent, Iblis, Adam et *Hawa* du Paradis par quatre portes différentes. Adam, qui se repentait, fut lancé dans l'espace par la porte de la miséri-

corde, Hawa par la porte de la pénitence, Iblis par la porte de la malédiction et Heiyé par la porte de la calamité; de sorte qu'Adam tomba dans l'île de Ceylan à Serandab; Hawa près de Jiddah sur les rives de la mer Rouge; Iblis à 'Ailah dans le golfe torride de Alsabah, et Heiyé à Ispahan en Perse. La chute dura 200 ans; et ce n'est que 200 ans après cela que Hawa et Adam se rencontrèrent au Jebel 'Arafat, qui s'appela dès lors la montagne de la Rencontre.

*
* *

Iblis voulut imiter son Créateur. Il fit un homme d'argile imité d'Adam et lui souffla dans les narines. Mais le souffle d'Iblis est de feu, aussi le corps devint tout noir et fut secoué de soubresauts violents. Iblis mit la main sur la tête de sa créature pour la calmer, mais alors les cheveux devinrent courts et crépus. Comme cet homme remuait encore, Iblis lui donna un violent coup de poing dans le visage et lui aplatit le nez.

C'est là l'origine des nègres. Tout ce qui est noir vient d'Iblis.

*
* *

Un jour où Cain et Habil jouaient ensemble, Cain s'étant mis en colère, Iblis jeta une pierre à un oiseau et le tua. Cain profita de la leçon et tua son frère de la même façon.

*
* *

Allah venait en ces jours visiter la terre de temps en temps. Un jour Iblis le rencontra à l'improviste. Il eût si peur qu'il fut pris d'une violente diarrhée. A l'endroit où il courut se soulager, poussa la plante à tabac, que l'homme a employée depuis avec de mauvais résultats

*
* *

Iblis étant très occupé, cherchait un associé. Il ne put trouver que *Salt'un* le crabe, qui, comme Iblis marche de côté ou à reculons. « Où puis-je te trouver quand j'ai besoin de toi » demanda

Iblis. « Soulève une grosse pierre près d'une mare », répliqua le crabe « et tu me trouveras toujours là. Et moi où te trouverai-je? ». « C'est plus facile encore » répondit Iblis en riant « quand tu trouves un *qassis* (prêtre chrétien) lève son chapeau et je serai là ».

*
* *

Toutes les fois qu'on lève un objet, le nom d'Allah doit être mentionné. Sinon les esprits voleront cet objet. De même, un homme qui se met en colère et jure contre sa femme doit introduire le nom d'Allah au milieu de ses malédictions, autrement, les esprits au service d'Iblis qui sont toujours présents, enlèveront la femme. Des femmes disparaissent ainsi pendant des mois et vont cohabiter avec des Jân.

*
* *

Iblis lui-même doit se défier de ceux qui n'ont pas de barbe. Les démons qui prennent figure humaine n'ont pas de poil sur le visage. Un jour, *Kama'o*, le fils d'Iblis fut envoyé par son père dans une assemblée d'hommes, pour leur demander de lui tisser un manteau avec un morceau de silex. *Kama'o* entra et dit : Mon père vous envoie ses *salam*, et prie l'honorable compagnie de lui faire tisser un manteau de ce morceau de silex.

Un homme glabre, qui s'était couvert de son *'Aba*, leva la tête et dit :

« Nous renvoyons les salutations, et prions votre père de faire d'abord filer le silex ; nous le tisserons ensuite. »

Quand son fils lui rendit la réponse, Iblis fut très en colère et dit : « Ne pose jamais de problèmes aux mortels quand un homme glabre est présent. »

*
* *

Il y a trois sortes de démons. Ceux de la première variété vivent dans l'air, et ont des ailes, d'autres sont sur la terre sous forme de serpents, de chiens, d'hyènes et d'autres animaux ;

d'autres enfin — mareds, raşads, krud, etc. — habitent les vieilles ruines, les cavernes, les moulins à huile, les puits, quelques-uns furent créés deux mille ans avant Sidna Adam. D'autres sont les enfants de Sittna Hawa.

Hawa en avait quarante à la fois ; mais n'ayant pas assez de lait pour les nourrir tous, elle gardait les 20 plus beaux et jetait les autres et n'en avait que 20 à Adam. Mais Adam ne fut jamais trompé et comme il voulait que toute sa descendance vécût, il envoyait ceux qu'Ève rejetait vivre avec les esprits derrière le Jabel el Kaf.

*
* *

Chaque Jân (esprit) porte le nom d'un animal ou objet, chien, chat, loup, épée, etc. On ne doit jamais dire : « Loup, emporte cet enfant » ou « Épée, tue cet homme » sinon l'esprit correspondant exécute l'ordre, car les Jân font toujours ce qu'ils disent et réciproquement, prennent littéralement tout ce que disent les humains.

*
* *

Un homme appelé *Salami* avait une femme, *Salma*, si timide qu'elle n'osait jamais sortir seule, même de jour. Un matin *Salami* dit à sa femme de se hâter de faire cuire le pain parce qu'il était pressé de partir pour les champs. « J'ai peur de sortir » dit la femme ; il y a un gros *Hardûn* (lézard) qui remue la queue juste sur le *Tabûn* (four) « *Salami* se mit à rire et cria : « *Hardûn*, viens la prendre ! » Honteuse, *Salma* sortit faire cuire. Mais *Salami* attendit en vain son retour. Il alla voir au *Tabûn* mais il ne trouva que la pâte dans le Batié (Bol de bois) et pas de *Salma*. Personne dans le village ne l'avait vue. Il alla trouver le Sheikh 'Aḥmad, fameux pour sa science. Quand il lui eut tout dit en détail, le Sheikh répliqua :

« Certainement, le *Hardûn* était un Jân (esprit). Comme tu l'as invité à prendre ta femme, il t'a pris au mot ». « Que faire ? » demanda *Salami*.

Le Sheikh lui donna une lettre pour *Malek el-Jân* (le Roi des Esprits) et un papier couvert de signes cabalistiques.

« Quand tu arriveras au grand *Sidri de Dair Imahaisin*, mets ce papier sur ton front et tu verras la cour des *Jân* assemblée. »

Salami fit ce qu'on lui disait, et il vit le roi des esprits sur un trône rouge avec ses *Jân* autour de lui. *Salami* mit la lettre du Sheikh au pied du trône et le roi envoya chercher le *Hardûn*.

« Rends la femme tout de suite ! » lui ordonna-t-il.

Le *Hardûn* refusa, disant « Cet homme m'a commandé de la prendre et elle m'appartient ; je l'emmènerai au Jabel el Kaf. » Après une longue discussion, le roi se mit en colère et donna l'ordre de pendre le *Hardûn*. Les *Jân* aussitôt dressèrent un gibet et exécutèrent l'ordre. Alors, on amena la femme, qui fut rendue à son mari.

Ils partirent ensemble, tout heureux. A quelque distance de là, *Salami* fit asseoir sa femme, et retourna s'assurer que le *Hardûn* était bien mort. Mais il faisait très chaud et la sueur de son front avait effacé les lettres cabalistiques. Il ne vit plus qu'un vieux soulier pendant à une branche à l'endroit où le reptile avait été exécuté. Il rejoignit sa femme, à qui il témoigna toujours par la suite la plus grande bonté.

*
* *

Les goules aiment les endroits déserts. Les ghoulys (goules de sexe féminin) sont les plus nombreuses et ont des enfants aussi voraces qu'elles. Pour pénétrer dans les communautés, elles s'habillent en *Fellâhat* et les imitent dans leurs travaux. Elles filent en marchant, ou portent leurs petits sur le dos. Ce sont toujours des personnes isolées qui les rencontrent. Une ghoully a les yeux brillants, des jambes de cheval et laisse une traînée d'étincelles sur son chemin, de sorte qu'on les reconnaît assez facilement.

*
* *

Une ghoully entendit un soir des femmes se concerter pour aller le lendemain laver à une source assez proche. Avant l'aube elle vint appeler l'une des femmes imitant la voix d'une amie, et disant que c'était l'heure de partir. La femme ramassa hâtivement son paquet de linge et un battoir en bois et sortit. Mais en chemin, elle remarqua les yeux brillants et les étincelles. Sans se laisser voir, elle enveloppa rapidement le battoir dans du linge pour le faire ressembler à un bébé, et, le donnant à la ghoully lui dit : « Tiens l'enfant, j'ai oublié le savon chez moi. » La ghoully s'empara avidement du paquet, et, la femme disparue, le désemmaillota; furieuse de ne trouver qu'un morceau de bois, elle se précipita sur les traces de la femme. Mais il était trop tard la femme avait déjà refermé sa porte et racontait la chose à son mari. La ghoully frappa à la porte et menaça de l'enfoncer si on ne lui ouvrait. Le couple alluma un grand feu et sortit l'huile. La ghoully parvint à entrer par une fente, leur arracha des mains la bouteille d'huile qu'ils versaient sur le feu! Les imitant (car les ghoullys imitent les humains autant qu'elles peuvent) elle versa l'huile, qui se répandit sur sa longue chevelure, laquelle prit feu. Elle brûla tout entière, se lamentant et criant : « Les femmes sont plus rusées encore que les ghoullys » Ce qui est resté en proverbe.

*
* *

Un homme voyageant de Bethléem à Urtas une nuit vit une grosse pelote de laine noire sur la route. Il descendit de cheval et mit la pelote dans son *burj* (sac pendu à la selle) puis continua sa route. Il entendit tout à coup la pelote crier et se plaindre, et, ouvrant son sac, y trouva une petite fille qui lui dit que sa mère l'avait perdue. Il l'emporta chez lui et raconta l'aventure. Comme la petite fille avait très faim, on lui donna une grosse assiettée de *Kūs kesūn*, qu'elle avala gloutonnement.

« Faites du Zalabié (gâteau à l'huile) pour notre hôte » dit le père de famille. Le Zalabié fut dévoré, et les femmes se mirent à murmurer que ce devait être une ghoully. Puis tous s'endormirent : Mais bientôt il y eut un léger coup frappé à la porte. « Luluja, mon enfant, es-tu là ? » demanda une voix. « Oui, mère » répondit Luluja. « Les Inns (hommes) t'ont-ils bien traitée ? » « Très bien, mère, » Le chef de la maison entendit ce dialogue et se mit assis. La ghoully, qui voyait à travers les murs, lui dit : « Ouvre-moi vite et donne-moi ma fille. » Mais il avait peur. Alors, par une fente, elle lui attrapa le doigt et le suça jusqu'à l'os. Ayant ainsi reçu de la nourriture d'un homme, elle fut obligée de lui donner, pour lui et ses descendants, le pouvoir de guérir les entorses et les rhumatismes, et ce pouvoir est demeuré dans sa famille.

*
* *

La Qariné, qui était d'abord une moitié d'Adam, et devint sa première femme, n'a jamais pardonné aux enfants d'Adam son expulsion du Paradis. Après sa désobéissance à Adam elle devint l'épouse d'Iblis. Elle s'attache à troubler la vie conjugale : elle fait se haïr les conjoints, elle les pousse à l'adultère, fait avorter les femmes enceintes en leur faisant peur ; elle rend les femmes stériles et les hommes impuissants. On s'en préserve en portant autour du cou un papier carré couvert de signes et de nombre cabalistiques, et enfermé dans un petit sac de cuir. C'est Malek Sleiman (le roi Salomon) qui a révélé aux hommes les méfaits de la Qariné et le moyen de la déjouer.

Esprits et hommes sous formes animales.

Le serpent (*Heiyé* : vivante) ne meurt jamais, à moins qu'on ne le tue. Il sert souvent de déguisement à une Fille du Ciel (*Bint el-Hur*), ou Houris. Les Houris viennent quelquefois sur

terre. *Naşib* (la destinée) leur a alloué des hommes qui, à leur mort terrestre, deviennent les époux des Houris dans le ciel. C'est parce que les houris sont de diverses couleurs (vert, jaune, rouge et blanc) que les serpents, leurs manifestations, sont bigarrés. Dans leur ardeur de s'unir à leurs époux les houris se transforment en serpents, et causent par leur piqure la mort de leurs fiancés. Dès que l'âme de l'homme arrive en Paradis, l'union se consomme.

Ceci explique l'histoire de *Ḥamād*, frère de *Ḥalimy*.

Ḥalimy était une jeune fille de *Şafat*, au nord de d'Elkuds, et elle avait épousé un homme de *Ḥalhul*, près d'El-Khalil. Ses parents lui envoyèrent dire un jour que son frère allait se marier et qu'ils désiraient qu'elle vînt à la noce. Elle se mit aussitôt en route vers le Nord, mais la nuit la trouva en chemin, et elle s'abrita dans une caverne. Elle s'était à peine étendue pour dormir que la petite caverne s'élargit miraculeusement, et une troupe de jeunes filles revêtues d'étoffes aux brillantes couleurs l'entoura, et elles l'invitèrent à venir parmi elles. Chaque rocher était une source de lumière, les corps des jeunes filles étaient transparents et brillaient comme ceux des anges. C'étaient des *Benat el-Ḥur*. Elles se mirent à parler à *Ḥalimy* de *Ḥamād*, le fiancé de *Şafat*, qui leur était destiné, et la plus petite des houris soutint qu'il lui appartiendrait, à elle toute seule, dans quelques jours. *Ḥalimy* ne la crut pas, mais elle passa une nuit merveilleuse, parmi les lumières éblouissantes, les doux parfums, les costumes chatoyants. Tout d'un coup, tout s'évanouit, et la lumière du jour lui révéla qu'elle était encore dans sa caverne et que les esprits avaient disparu. Elle continua son chemin, mais plus elle s'approchait de son village natal, et plus elle était triste. Quand elle entendit les cris aigus qui font tant de plaisir à une femme lorsqu'ils sont lancés dans les fêtes des mariages, il lui sembla qu'on lui perçait le cœur. Les chants, les danses, les coups de fusil continuèrent pendant six jours. Le septième jour, celui du mariage, *Ḥamād*, le fiancé sortit dans le bois d'oliviers et fut piqué par

une vipère. Malgré la récitation de versets du Koran, il mourut quelques heures plus tard. Le lendemain on l'enterra, et quand le deuil fut fini, *Halimy* s'en retourna tristement chez son mari. Elle arriva de nouveau à la caverne au moment où la nuit tombait. Dès qu'elle y fût entrée, l'endroit s'élargit à nouveau et s'éclaira brillamment. Les mêmes jeunes filles lui souhaitèrent la bienvenue et la plus petite lui dit qu'elle était heureuse d'avoir pu se transformer en vipère dans le bois d'oliviers de *Şafat*, où elle avait trouvé l'amant prédestiné. Maintenant, au milieu de ses compagnes, elle lui était unie pour l'éternité. Les jeunes filles expliquèrent à *Halimy* que les *Beneat el-Hūr*, sous forme de serpents, souvent habitent dans les maisons et que c'est un péché de les tuer. Si on en a peur, on doit leur dire simplement : « *Siri ya mubarakā* — va-t-en, ô bienheureuse » et le serpent s'en va sans faire de mal à personne. Les remerciant de leur hospitalité et de leurs conseils *Halimy* s'en alla au point du jour. Arrivée chez elle, elle raconta ce qu'elle avait vu et entendu. Mais dans les deux villages on continua à se lamenter sur le mort, et l'on répondit à *Halimy*.

« Un jour sur terre vaut mieux que mille jours au paradis ».

yaum 'ala d-dunya wala 'alf tahtaha.

*
* *

Près du village de '*Ajenjl* un homme trouva un jour un chien noir et l'emmena chez lui. Il n'avait pas un poil blanc sur le corps, et on l'aurait appelé *Lail*; mais comme il se montra bon chien de garde et mordit plusieurs personnes, on l'appela *Jarrāh* (le Faiseur de blessures). De temps en temps *Jarrāh* disparaissait mais il revenait toujours. '*Ali*, l'homme en question et *Salma* sa femme (dont il était très amoureux et très jaloux, car elle était très belle) étaient très curieux de savoir où *Jarrāh* pouvait aller. Un jour '*Ali* le suivit; après avoir marché une ou deux lieues, le chien entra dans une caverne. Lorsqu' '*Ali* arriva à l'entrée, il entendit le chien en conversation avec Iblis.

« Aimes-tu le poste que je t'ai donné? » disait Iblis ». « Beaucoup », dit le chien. « Ma maîtresse Salma est d'une grande beauté. Quand elle change de vêtements, je la vois toute nue. Croyant que je ne suis qu'un chien, elle ne me fait jamais sortir ». Et Iblis et *Jarrāh* se rirent des naïfs mortels.

'*Ali* rentra chez lui plein d'indignation et raconta à sa femme ce qu'il avait entendu. Bientôt après *Jarrāh* arriva avec un air d'innocence. Dès qu'il parut, ils lui jetèrent des pierres en criant :

« *Wišt! Ahroj barra ya manhus! Va-t'en, lâche de mauvais présage!* »

A ces paroles magiques, le chien noir disparut sous terre et ne revint plus.

Il faut se défier de tout ce qui est noir.

*
* *

Un homme vit une fois deux serpents qui se battaient : un gracieux *Šaqra* (blond) et un puissant '*Abed* (noir). Le *Šaqra* était maîtrisé par le serpent noir, quand, pris de pitié, l'homme tua le '*Abed* avec une pierre. « Merci de m'avoir sauvée » dit le serpent. « Tu m'as délivrée de ce nègre criminel. Je suis une houri que ce nègre déguisé en serpent voulait violer. Tu as gagné un « *Ajer* » (bonne action) et tu seras récompensé en paradis ». A ces mots le serpent blond disparut dans les rochers.

*
* *

Il était une fois un homme très basané et voleur. Entrant dans l'échoppe d'un savetier, il lui demanda de recoudre ses sandales, ce qui fut fait aussitôt. Pendant qu'ils discutaient le prix, un autre client entra et le voleur au teint basané s'échappa en emportant l'alène, se disant : « Cet homme gagne son pain trop facilement ». Le savetier consentit à recoudre immédiatement les chaussures du second client, mais, ne retrouvant plus son alène, il comprit que le premier l'avait volée « *Allah yes batak!* » s'écria-t-il. « Que Dieu te punisse ! Qu'il te pousse des

plumes raides comme l'alène que tu as volée ! Que Dieu te change en une bête des champs, qui n'a pas d'outil, toi qui m'as pris le mien ! Que ta viande même soit en dégoût aux hommes ! » Ainsi le voleur fut changé en hérisson et devint l'ancêtre de tous les hérissons. Il est encore plein de honte de son aventure ; dès qu'on le touche, il se roule en boule et porte la main à son cou de peur d'être tué.

*
* *

Les singes sont les descendants des Juifs qui désobéirent à Moïse dans le désert et travaillèrent le jour du sabbat. *Nabi Mûsa* les maudit et les changea en ces créatures. Ils ont le pouvoir de se rendre invisibles, fréquentent alors les cimetières et les chemins creux et parfois sautent sur les épaules de ceux qui passent par ces lieux. Ils persécutent les hommes parce qu'ils sont jaloux de leur beauté corporelle.

*
* *

Chaque source, quelque petite qu'elle soit, est gardée par un *Raşad* (génie, esprit). Celle d'*Ain 'Etaan* (Etain) est gardée par une jeune femme, qui sort d'une caverne à midi, et, lorsqu'elle voit un homme, monte sur un des rochers voisins et se peigne.

La petite source d'*Ain Bako*, près de *Khirbet el-boh* à un kilomètre de là, est gardée par une poule et ses poussins. Sur la route de *Mérah ej-Jamé* est '*Ain Abu Zeit*, gardée par un chameau qui se cache dans l'eau trouble. Il empêche les chameaux véritables d'approcher en les faisant glisser et trébucher.

Dans le *Wad Battir* et la Vallée des Roses, où les sources sont nombreuses, chacune a un *Raşad* particulier.

'*Ain el-Haniyé* a des béliers, un blanc et un rouge, comme *Urtas*. '*Ain ed-Dilby* est gardée par un serpent ; '*Ain esh-Sheikh* par un chien. L'esprit gardien de '*Ain esh-Sharqiyé* est un vieux *Sheikh*, qui se montre dans ses meilleurs habits blancs et prend un air jeune toutes les fois qu'une femme seule vient chercher

de l'eau. A la source '*Ain el-Balad* à Wallajé, c'est une jeune fille des villes, avenante et jolie, qui souhaite la bienvenue impartialement aux hommes et aux femmes.

Toutes ces sources sont *Maskūn* (habitées par un esprit); aussi quand les femmes mettent le pied dans l'eau elles demandent la permission de l'esprit, et l'avertissent, afin de ne pas lui marcher sur la tête, en disant :

« *Dastūrkum yā'ahl el-Makām* » Donnez permission, habitants de l'endroit sacré.

Divers :

Le Tabūn — rétribution d'actions bonnes ou mauvaises, etc.

C'est dans l'oasis de *Tanūr* que le *Tabūn* (le four du Fellah) fut donné aux enfants d'Adam. Le feu du *Tabūn* est considéré comme plus sacré que tout autre feu, car le feu de chaque *Tabūn* a été allumé de celui d'un autre, et est donc, en dernier ressort, le même que celui du *Tabūn* primitif de *Tannūr*.

Le proverbe dit : « *Et Tabūn Sitt, bidda jāryé* — Le *Tabūn* est une dame qui a besoin d'une esclave. » Quand on veut construire un nouveau *Tabūn*, on chauffe d'abord l'emplacement par un feu de bois; puis on le couvre de cailloux passés au feu sur lesquels le pain cuira par la suite. Puis on construit le *Rādef* (cône d'argile) et on va chercher dans un autre *Tabūn* du feu et des cendres chaudes. Vers le soir, on met du fumier frais sur le *Rādef* et on le couvre de sorte que le matin le *Tabūn* est si chaud que le pain est cuit en une demi-heure.

Là où on trouve du pain, il y a des esprits qui attendent l'occasion d'en voler. L'occasion leur est donnée si une femme oublie l'invocation, « *Wa heiyāt hal muraba a el mutaberra* ». Mais le Kird *De'ebessu*, qui réside dans le *Tabūn* y vient de préférence vers le soir, dès que les femmes ont mis le fumier. Ce Kird effronté est grand fumeur et porte avec lui une énorme poche de tabac. Il fume tant que les femmes sont obligées de s'éloigner, et il habite à son aise le *Tabūn* jusqu'à minuit.

Un *Tabūn* peut être considéré comme une mosquée; quoiqu'il ait un propriétaire particulier, il appartient pourtant à tous. Celui qui refuse à un autre l'emploi de son *Tabūn* est coupable. On raconte qu'une femme qui avait rarement fait le bien dans sa vie, étant jugée dans sa tombe, fut trouvée coupable de nombreux péchés; mais comme elle avait une fois prêté le couvercle du *Rādef* à une voisine, il lui fut permis d'entrer au Paradis.

Le feu du foyer est également sacré, mais le *Sāj* — four des Bédouins — n'est pas aussi sacré que le feu du *Tabūn* ou du foyer.

*
* *

Il est bon d'avoir une lumière toute la nuit dans la pièce où l'on dort : Un *Jân* (esprit) de la classe des croyants reste à côté de la lampe. Il est mauvais de souffler la lampe, car le souffle est impur. Quand le jour vient, le *Jân* ne s'en aperçoit pas et on doit lui rappeler qu'il doit faire sa prière du matin; après cette formalité, on peut éteindre la lumière avec les doigts.

Le feu du foyer doit être éteint avec de l'eau froide, après que les esprits ont été avertis par la formule « *Dastūr ya'ahl el-Makām* ». Mais l'eau que l'on verse sur le feu étant également sacrée, on doit avertir les autres esprits de l'eau en disant : « Dispersez-vous, et ne vous accrochez pas les membres. » « *Itfarrakū wala tīt'arakū!* » Tous les esprits alors se dispersent.

*
* *

Une femme de Shunveikah (Socoh) avait fait vœu de descendre au tombeau pendant une semaine si son fils guérissait. Le fils guéri, elle ne savait que faire, mais un Sheikh lui dit de se faire enterrer avec assez de nourriture pour durer une semaine. Ce qui fut fait. Mais quand elle sortit de la tombe, huit jours après, nul ne la reconnaissait plus, car les fumées de Jehannam l'avaient rendue noire. Elle raconta qu'aussitôt

qu'elle avait été enterrée, un trou s'était ouvert dans la terre. Elle était entrée par ce trou dans un immense espace où des gens étaient torturés. Elle avait vu une femme de son village suspendue par les cils et fouettée par des démons. Cette femme sentant l'odeur de la chair vivante, lui avait demandé à son retour sur terre, de dire à son mari que l'argent qu'elle avait volé pendant sa vie était caché à un certain endroit. « Aussi longtemps que le trésor restera là, je serai torturée; qu'on le rende à son légitime possesseur. » On fit des recherches, on trouva et on rendit l'argent, et sans aucun doute la morte fut délivrée de ses tourments.

*
* *

« *Ajer* » une bonne action, faite pour une femme, vaut cent fois plus.

Il y avait une fois un homme qui, ayant tué 99 personnes se dit : « je voudrais arriver à 100; mon châtement sera le même. » Vers le soir, il se cacha derrière des tombes et attendit quelque passant. Quelques moments plus tard arriva un homme qui se mit à ouvrir une tombe. « Que veut-il faire ? » se demanda l'assassin. C'était la tombe d'une femme, que cet homme n'avait pu posséder durant sa vie. Comprenant son but criminel, l'assassin tua l'homme avant que la profanation ne fut commise, et l'honneur de la morte fut sauf. Quand l'assassin vint à mourir à son tour et qu'il fut examiné dans sa tombe par Malek Romàn, Vaker et Naker, les anges noirs de la mort le déclarèrent « Innocent ». La bonne action accomplie pour la femme morte compensait cent assassinats. Il fut aussitôt admis en Paradis.

*
* *

Les femmes sont « 'Ulia » (primitives, sacrées) mais une mère est doublement sacrée. Un morceau de pain donné à une mère peut même changer la destinée.

Ainsi, un jeune homme qui allait se marier était inscrit sur

les tables de la destinée pour mourir le jour même de son mariage. Au moment où la procession passait près d'une caverne les jeunes filles du cortège remarquèrent qu'un certain nombre de serpents — en réalité, des houris — dansaient et se réjouissaient à l'intérieur. L'un des serpents sortit, dépassa rapidement le chameau qui portait la fiancée, entra dans la maison et se glissa sous l'oreiller du fiancé. Au moment le plus gai du dîner, le jeune homme pensa à sa mère aveugle, que ses infirmités empêchaient d'être présente et qu'on avait oubliée. Il demanda des gâteaux et du beurre fondu, et les lui fit porter, avec ses excuses pour le retard. « Que Dieu te soit favorable, mon fils, cria la vieille femme, et qu'il prolonge ta vie de quarante ans au-delà du jour fixé pour ta mort. » Immédiatement le serpent (la houri) qui était sous l'oreiller en sortit et s'échappa. Le jeune homme se maria et vécut heureux pendant quarante ans. Après la fête, les mêmes jeunes filles, s'en retournant, revirent les serpents qui avaient dansé ce matin même, pleurant et se lamentant, car, ayant attendu leur bien aimé ce jour-là en Paradis, ils devaient maintenant remettre ce plaisir à quarante ans de là.

*
* *

Un homme avait un troupeau de chèvres et vivait pauvrement de la vente des toisons, des jeunes et du beurre. Il comptait ses chèvres tous les matins, et finit par s'apercevoir que de temps en temps il en manquait une. Voulant en connaître la raison, il se cacha derrière les rochers et vit une chèvre bien grasse entrer dans la *Caverne du Coucou* où elle fut dévorée par un loup aveugle caché dans un coin. L'homme s'en alla chez lui et dit à sa femme qu'il avait vu qu'Allah lui-même prenait soin du loup aveugle. « Puisqu'Allah s'occupe de tous » ajouta-t-il « abandonnons notre troupeau et ne faisons plus rien. Allah se chargera de tout. » Ils quittèrent tout ce qu'ils avaient et allèrent vivre dans les bois. Un jour,

la femme, en ramassant du bois, découvrit un trou dans une vieille souche, et y trouva un tas d'or, d'argent et de bijoux. Elle courut le raconter à son mari, mais elle parlait si haut que des voisins entendirent tout et partirent à la recherche du trésor. « Ça ne fait rien, dit le mari, s'il nous est destiné, il viendra tout seul. Ne nous dérangeons pas. » Les voisins cependant arrivèrent à la souche, virent le trou, y plongèrent les mains pour en tirer le trésor, mais n'y trouvèrent que des vers, des insectes, des serpents et des scorpions. Comme tous les trésors, celui-ci était gardé par un *Rasād* (génie) qui, voyant l'acte illégitime de ces gens, avait changé le trésor en vermine. « Console-toi » disait l'ancien berger à sa femme « notre bonheur nous viendra, puisque nous avons laissé le loup aveugle jouir du sien. » A ce moment le *Rasād* entra chez eux, portant le trésor. « Tu vois, dit l'homme « celui qui aide même un loup aveugle sera comblé de richesses. »

*
* *

Trois sultans sortirent pour se promener : le sultan *Šakika* (mal de tête), le Sultan *Dayr* (fièvre) et le sultan *Ozraïl* (l'ange de la mort) ; ils partirent sans provisions. Rencontrant un berger, ils lui demandèrent un agneau pour leur souper. « Je le veux bien » dit le berger « mais puisque vous êtes de grands seigneurs, chacun de vous me donnera d'abord un peu de sa science » alors le Sultan *Šakika* lui dit :

« Quand tu as mal à la tête, c'est parce que ta tête est sur le point de se fendre. Je te conseille de prendre un mouchoir et de l'attacher aussi serré que possible autour de tes tempes. Le mal te quittera. »

« Il n'y a là rien de nouveau » dit le berger, et il se retourna vers le Sultan *Dayr*.

« Pour te débarrasser de la fièvre », lui dit celui-ci « prends un pot rempli d'eau froide et vide le toi dans le dos La fièvre te quittera. »

« Ce n'est pas là du savoir s'écria le berger. Je savais tout cela. Et toi sultan 'Ozraïl, voyons si tu peux m'apprendre quelque chose. »

L'ange de la mort lui marcha sur le pied, et ils s'envolèrent tous deux à travers l'espace, et pénétrèrent dans une caverne immense, où il y avait autant de lampes qu'il y a de gens sur la terre, et sur chaque lampe était inscrit le nom d'une personne.

« Ceux qui ont beaucoup d'huile vivent longtemps, ceux qui n'en ont que peu ou pas du tout sont à la fin de leurs jours » dit le sultan 'Orzaïl.

« Où est ma lampe ? » demanda le berger.

'Ozraïl le conduisit à une lampe presque vide et lui montra son nom.

« Je t'en prie, ajoutes-y un peu d'huile » supplia le berger.

« Je ne le puis pas » répondit l'ange de la mort. « Je fais le tour pour voir à qui c'est de mourir, puis je vole jusqu'à la terre, je prends l'âme et la porte à sa destination. C'est Allah seul qui peut remplir la lampe. »

« Ramène moi à mes moutons » dit le berger, et l'ange le rapporta sur terre près de son troupeau.

« Adieu » s'écria le berger dès qu'ils furent arrivés.

« Mais non ! » crièrent les sultans « Nous voulons l'agneau promis ».

Le berger répliqua : « Pour satisfaire votre faim vous avez besoin d'un agneau, et je puis vous le donner. Pour vivre plus longtemps, j'ai besoin d'un peu d'huile, et vous ne pouvez pas me le donner. Ainsi je vous donnerais quelque chose pour rien. Cela n'est pas juste. »

Et il poussa ses moutons vers la montagne et laissa là les trois sultans affamés.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

F. THUREAU-DANGIN. — **Rituels accadiens.** Un vol. gr. in-8, de 11 et 155 pages. — Paris, Leroux, 1921.

Sous ce titre, M. François Thureau-Dangin publie une importante collection de textes religieux babyloniens groupés en trois parties. La première a pour sujet le rituel du *Kalû* et nous avons déjà eu l'occasion d'en noter l'intérêt. Le *Kalû* était le prêtre chargé d'apaiser, par ses chants, le cœur des dieux. Il s'accompagnait notamment d'une timbale, dite *lilissu*. Le plus curieux des textes publiés décrit l'immolation d'un taureau qui symbolise le taureau céleste et dont la peau, après avoir subi la préparation convenable, est tendue sur le *lilissu*. Dans les sacrifices consistant dans l'offrande de la cuisse, des reins et des viandes rôties, M. Thureau-Dangin retire (note 3 de la page 123) la spécification « cuisse droite ». Noter l'usage de « l'essence de cèdre » qui sert à asperger la victime, l'enveloppement du cadavre dans une étoffe rouge (note 24 de p. 51). La fiction d'après laquelle l'opération — M. Th.-D. comprend qu'il s'agit de la mise à mort du taureau, — est imputée aux dieux est intéressante comme exemple de formule par laquelle on se décharge d'un acte rituel envisagé comme sacrilège. Le savant traducteur signale pour la première fois (p. 54, note 63) un autre texte qui donne une formule similaire : il s'agit ici d'idoles qu'on déclare œuvre des dieux et non œuvre d'artisans — ce qui répond à des objections du type de celles qu'on trouve chez les Prophètes israélites.

La deuxième partie concerne le rituel du temple d'Anu à Uruk. Les

documents « décrivent l'existence que le dieu mène dans son temple, au milieu de sa famille et de sa cour. Le texte du rituel prête vie et mouvement aux statues qui représentent les dieux : elle se lèvent et s'asseyent, entrent et montent, vont et viennent comme si elles étaient animées. Cette fiction n'est pas limitée aux seuls textes : elles s'applique aussi à certains objets sacrés qui n'ont rien de la forme humaine, par exemple à une arme, un sceptre, un trône, une torche. » Ce rituel comprend les sacrifices quotidiens du temple d'Anu, les fêtes du nouvel an à Uruk, la fête d'Istar, enfin une cérémonie nocturne dans le temple d'Anu.

Les sacrifices quotidiens comportent, entr'autres, quatre « repas », le grand et le petit repas du matin, le grand et le petit repas du soir. Il est recommandé de n'offrir ni chair de mouton à Sakkan, le dieu du bétail, dans le temple de Samas, ni chair de bœuf, dans le temple de Sin à une divinité non identifiée, mais qui paraît en relation avec le bœuf, ni chair d'oiseau à Bélit-Seri, ni chair de bœuf ou chair d'oiseau à Eres-Kigal, la déesse des enfers.

Parmi les sacrifices offerts à Anu, on en mentionne un du nom d'*eššešu* qu'on peut songer à rapprocher de l'énigmatique *zebah* SSM d'un texte phénicien de Chypre (CIS, I, 13). Il est vrai que M. Clermont-Ganneau, *Études d'Arch. orient.*, II, § 20, a donné une explication de ce vocable qui répond mieux à la graphie phénicienne.

A propos de la fête du nouvel an à Uruk, désignée comme le temple lui-même sous le nom d'*akitu*, notons cette importante remarque de M. Thureau-Dangin : « L'existence d'une double fête du nouvel an, l'une au début du printemps, l'autre au début de l'automne, explique certaines particularités du calendrier accadien, comme le nom donné au septième mois (*tishritu*, mot à mot : « commencement, inauguration ») et l'emploi de deux mois intercalaires, le second Adar à la fin de l'année et le second Ulûl à la fin de la première moitié de l'année. Ce double nouvel an s'est perpétué dans le calendrier juif (où on distingue une année religieuse commençant en Nisan et une autre civile commençant en Tishri) et paraît représenter en Babylonie une tradition fort ancienne remontant jusqu'aux Sumériens. »

La troisième partie donne le texte et la traduction de tous les fragments de tablette concernant le rituel des fêtes du nouvel an à

Babylone. A la suite, M. Th.-D. reconstitue la partie de ce rituel, relative à la procession de l'*akitu*, qui manque à la collection.

RENÉ DUSSAUD.

RAFFAÈLE PETTAZONI. — **La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell' Iran**, Bologne, Zanichelli, 1921, xix-260 pp.

M. Raffaële Pettazoni, qui enseigne l'histoire des religions à l'Université de Bologne, se propose de publier, avec des collaborateurs compétents, une série de volumes relatifs à cette science, qui éveille en Italie un intérêt toujours croissant. Le premier tome de la nouvelle collection fait bien augurer de sa valeur. M. Pettazoni joint à une connaissance précise des recherches de l'érudition contemporaine — ses notes en font foi — une largueur de vue qui lui permet de situer chaque fait à sa place et à son plan. Il traite d'abord du problème fondamental du zoroastrisme, celui de sa date, et marque les raisons qui s'opposent à la théorie de Darmesteter sur l'origine récente de l'Avesta tout entier : les Gathas remontent à une période reculée et Zoroastre est antérieur au ^{vi}e siècle, peut-être même, comme le croit Ed. Meyer, à l'an 1000. Le terrain ainsi déblayé, l'auteur retrace le développement historique des croyances de l'Iran, expose quel fut le paganisme prézoroastrien et quelle fut l'œuvre du réformateur, dans quelle mesure celle-ci s'imposa et ce qu'elle devint sous les Achéménides, qui favorisèrent le zoroastrisme sans l'adopter intégralement. — Après la conquête d'Alexandre, le mazdéisme répandu hors de l'Iran subit l'action du syncrétisme qui règne à l'époque hellénistique : il est modifié par l'astrolatrie des Sémites, par l'anthropomorphisme et par la philosophie des Grecs ; d'autre part il agit sur le judaïsme. De cette religion composite est né le mithraïsme qui se répand dans l'empire romain. — Sous les Sassanides, la réaction nationale élève un zoroastrisme codifié et ossifié au rang de religion d'État, mais, en dehors de l'orthodoxie, survivent des sectes, comme celle des zervanistes, et le manichéisme prétend compléter la doctrine officielle et imposer son dualisme radical et ascétique à la Perse et au reste de l'univers. D'autre part, le christianisme sous sa forme nestorienne finit par s'implanter soli-

dement dans l'empire Sassanide. — La conquête musulmane, plus tard les invasions mongoles détruisent l'église des Mages, et ne laissent subsister dans l'Iran que quelques communautés éparses de « guèbres ». Les derniers fidèles de Zoroastre vont chercher un asile dans l'Inde. Mais les survivances des anciennes croyances sont nombreuses dans l'islamisme schiïte, religion nationale de la Perse moderne.

Ce petit volume remplira admirablement la mission qu'il se propose : celle d'indiquer clairement les lignes maîtresses de l'évolution religieuse, plus que millénaire, d'un des peuples les plus remarquables de l'Asie.

F. CUMONT.

OTTO KERN. — **Orpheus. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung.** Mit einem Beitrag von Josef Strzygowski. Berlin, Weidmann, 69 pp.

Voici trente-trois ans que M. Kern consacrait sa dissertation de doctorat à la théogonie orphique (1888), et depuis lors il n'a cessé de s'occuper du poète mythique, dont il a l'intention de republier les fragments. On accueillera donc avec un intérêt particulier une étude où il résume les opinions qu'il s'est formées à son sujet. Il réunit d'abord les indications que nous possédons sur les communautés orphiques, leur union en Italie avec les pythagoriciens, leurs relations avec le culte d'Apollon et celui de Dionysos, et il nie qu'elles aient eu anciennement une action sur les mystères d'Éleusis, auxquels leurs initiations faisaient concurrence. De l'ensemble des témoignages antérieurs à la guerre du Péloponèse, M. Kern conclut que la tradition qui fait d'Orphée un chanteur Thrace ne s'était pas encore imposée, et que toute la légende est une création relativement récente de la secte qui vénérât en Orphée son fondateur, ou pour parler plus exactement des conventicules qui se réclamaient de son nom, car il n'y aurait pas eu entre eux d'unité de doctrine et d'organisation. Les poètes du v^e siècle auraient peu à peu fixé les contours d'une figure jusqu'alors vague et insaisissable; son nom même voudrait dire simplement le « solitaire » (cf. *orbus*, ὀρφνός). Certainement il est pour ses fidèles avant tout le musicien dont le

chant exerce sur la nature entière une puissance irrésistible. Ce pouvoir, il le fit sentir même aux puissances infernales, lorsqu'il réussit à leur arracher Eurydice. Transportant à leur héros archégète le genre de mort que la fable attribuait à Dionysos, les orphiques, racontèrent qu'il avait été mis en pièces par les Bassarides, et firent ainsi de lui un martyr. Le roman ne cessa de s'enrichir de nouveaux épisodes et l'activité de son personnage principal de se multiplier : inventeur de la lyre et de l'alphabet, fondateur de mystères, Orphée devint aussi un prophète, un médecin, un magicien, un législateur.

Il n'a jamais existé de poète du nom d'Orphée, mais parmi ses fidèles ou compta de nombreux poètes, dont les œuvres passèrent pour être de celui qui, croyait-on, les avait inspirées. Parmi ces œuvres orphiques, la plus considérable à tous égards est la *Théogonie*, qui comprenait vingt-quatre chants. Ce n'était point une théogonie dans le sens que donne à ce mot Hésiode, et le titre n'apparaît d'ailleurs que chez les Néoplatoniciens, qui se plurent à invoquer l'autorité d'Orphée parce qu'ils pouvaient opposer ses doctrines du péché originel et de purification à celles du christianisme. Ce poème ou ces poèmes — car leur unité primitive est douteuse — étaient des ἱεροὶ λόγοι, des « discours sacrés », traitant de sujets fort divers. Le noyau primitif en remonte sûrement au vi^e ou même au vii^e siècle, mais toutes les époques l'accrurent de leurs apports. Ce n'était pas seulement un récit de l'origine des dieux et du monde mais aussi de celle de l'homme, qui expliquait la destinée de celui-ci. Né des cendres des Titans foudroyés pour avoir dévoré la chair de Dionysos, l'homme doit sur cette terre libérer l'esprit dionysiaque enfermé dans son corps matériel; le péché dont à la naissance nous héritons des Titans meurtriers, doit être expié avec l'aide du dieu libérateur (Λυσεύς), celui du vin qui donne l'ivresse, par une série de renaissances qui s'opèrent sous des formes diverses à travers les quatre âges de l'univers. Ces « Discours sacrés » ne répondaient donc pas seulement à la question : d'où sont venus le monde et l'humanité? Ils avaient un but moral, ils étaient une œuvre d'édification et développaient toute une théologie.

Un premier appendice est consacré à l'épisode de Zagreus, tué par les Titans, tandis qu'en jouant il se regardait dans un miroir, et au rôle de l'enfant divin dans les mystères; un second, dû à M. Strzygowski, rapproche les images d'Orphée jouant de la lyre au milieu

des animaux de représentations analogues de l'Inde et de la Perse et y voit une preuve de l'origine iranienne de ce mythe ou du moins de ce type. L'hypothèse mérite considération, mais sera difficilement démontrable.

F. CUMONT.

VITTORIO MACCHIORO. — **Zagreus, studi sull' orfismo**, Bari Laterza, 1920, 269 pp. in-12.

DOMENICO COMPARETTI. **Le nozze di Bacco ed Arianna**, Florence Le Monnier, 66 pp. in-4 et 12 planches.

Les admirables fresques découvertes en 1909 dans la villa Item en dehors de la porte d'Herculanum à Pompéi, ne cesseront pas de sitôt, on peut le prédire, de provoquer les commentaires des exégètes. Après le mémoire remarquable de Rizzo¹ et les articles qui y ont fait suite, M. Macchioro dans un volume, d'une érudition singulière, s'est efforcé d'interpréter la série de tableaux qui forment cette vaste composition et il y reconnaît les scènes successives d'une initiation aux mystères orphico-bachiques. Ils représentent, selon lui, les actions diverses, non d'un mythe mais d'un rite. La chambre qu'ils décoraient n'est pas une salle à manger, mais un sanctuaire dionysiaque, une grande portion de la villa forme un *bakkheion*. Comment expliquer alors la présence dans ces fresques de personnages de la Fable ? Le Silène et les satyres qui y apparaissent sont, croit l'auteur, des célébrants masqués ; le couple de Dionysos et d'une déesse, où il faut voir Coré, figure les divinités qui assistent invisibles aux cérémonies célébrées par leurs fidèles. Ces cérémonies commencent — car la scène qui passait pour être la dernière est en réalité la première — par la *toilette* de l'initiée, préparation au mariage mystique. Puis l'enfant lisant dans un livre représente la *catéchèse*, l'instruction rituelle et dogmatique qui précède l'initiation. Suit l'*agape* ou banquet sacré, puis la communion avec le dieu qu'exprime allégoriquement le groupe d'une « satyresse » allaitant un chevreau. Il montre « la nouvelle enfance du myste qui, en communion avec Dionysos, est lui aussi devenu un

1) Rizzo, *Dionysos Mystes* dans *Mem. Archæol. Accad. Napoli*, III, 1914 ; cf. Edmond Pottier, *Revue archéologique*, 1915, II, p. 329 ss.

chevreau qui a finalement retrouvé le lait, c'est-à-dire la nouvelle vie dionysiaque, la vie éternelle » (p. 94). Le tableau où l'on avait reconnu tout bonnement Silène donnant à boire à un satyre, devient une scène de « catoptromantie » : la prétendue écuelle est un miroir concave, où un enfant aperçoit déformé le masque que tient un compagnon ; la contemplation de cet objet étrange, doit provoquer en lui l'extase prophétique. Il annoncera à la néophyte la passion qui l'attend : la flagellation rituelle substituée au sacrifice humain. Enfin, comme conclusion, la résurrection mystique, transformant l'initiée en bacchante, l'égale à son dieu.

Ainsi un grand cycle d'images liturgiques nous apprendrait enfin quel était le véritable contenu des mystères, et la seconde partie du volume s'attache à reconstituer « ce drame sacramentel ». Ces mystères seraient ceux qui étaient célébrés à Agra en Attique, les « petits mystères » consacrés à Dionysos-Zagreus et à Coré. Transportés en Italie, ils auraient été reproduits en grand secret par un conventicule orphico-bachique dans la villa retirée qui s'élevait à la campagne hors des murs de Pompéi.

Une tout autre interprétation a été proposée par M. Comparetti. Éditeur des tablettes orphiques, le savant Florentin proteste vivement contre l'hypothèse que les doctrines de cette secte aient exercé quelque influence sur la décoration de la villa Item. L'artiste qui en est l'auteur, comme ceux qui ont exécuté les autres fresques de Pompéi, n'a mis dans son œuvre aucune intention mystique ou symbolique. Il faut écarter toute cette fantasmagorie. Les peintures de Campanie sont d'inspiration purement laïque. Elles ont pour source la mythologie littéraire, telle que la développaient l'épopée et le théâtre. Celles de notre villa ne font pas exception à cette règle : elles représentent les noces de Bacchus et d'Ariane, comme les racontaient quelque poème perdu : c'est pourquoi un enfant lisant dans un volume sert de prologue à toute la composition. Le groupe central, qui se trouve en face de la porte d'entrée, figure le dieu dans les bras de sa jeune épouse, tandis que près de lui trois bacchantes arrêtent, en lui montrant le van phallique, une Furie qui se détourne la cravache levée. Il n'y a aucune flagellation rituelle ; celle-ci n'a jamais existé dans les mystères dionysiaques : elle n'y a été introduite qu'en faussant la signification d'un texte de Pausanias (VIII, 23 ; cf. III, 16, 9). De même, les autres tableaux

nous montrent simplement certains épisodes des épousailles pompeuses célébrées à Naxos selon la Fable.

L'interprétation « rituelle » se relèvera difficilement, si je ne m'abuse, des coups que lui a portés l'éminent critique de Florence. D'une façon générale, on a singulièrement abusé de l'orphisme durant ces dernières années, et exagéré son action sur la littérature, sur l'art et sur la religion de l'époque romaine. Orphique serait la quatrième églogue de Virgile, orphique l'Apocalypse de Pierre, orphique tel monument des mystères de Mithra. Mais par contre on n'a jamais fourni la moindre preuve certaine qu'il ait existé en Italie à la fin de la République ou sous l'Empire une seule communauté orphique. Ni les écrivains, ni les inscriptions n'en font nulle part aucune mention. Ce qui a pu survivre des anciennes croyances de l'orphisme a été transmis aux Romains, croyons-nous, moins par une tradition « rituelle » que par une tradition littéraire, moins par les confréries bachiques que par les docteurs néo-pythagoriciens et néo-platoniciens.

Est-ce à dire que l'ouvrage de M. Macchioro, où il a mis en œuvre une quantité considérable de renseignements littéraires et archéologiques, soit dépourvu de toute valeur? Non assurément. Même si l'on n'admet pas sa thèse principale, on lira avec fruit certains de ses développements. Son savoir est si étendu, qu'on a profit à le suivre même lorsqu'il se fourvoie. Il a recours à la fois aux auteurs anciens, aux descriptions modernes des cultes sauvages et aux écrits des psychologues sur le mysticisme et l'hypnose. Il a réuni des indications pleines d'intérêt sur la divination « visuelle », celle qui opère à l'aide d'un miroir ou d'un vase rempli d'un liquide, sur la mort et la renaissance de l'initié, sur l'extase enfin, dont le rôle dans les mystères antiques est aujourd'hui souvent méconnu.

F. CUMONT

CARCOPINO. — **Virgile et les origines d'Ostie**, Paris, 1919, x, et 818 pp. (*Biblioth. Écoles fr. d'Ath. et de Rome*, fasc. CXVI).

La tradition antique attribue au vieux roi Ancus Martius la fondation du port d'Ostie : c'était pour elle la plus ancienne des colonies romaines. Or, les fouilles qui ont déblayé une grande partie de la

ville, prouvent que celle-ci loin de remonter au VII^e siècle, n'est pas antérieure au milieu du IV^e. Les récits de Tite Live où il est question d'Ostie à une date antérieure, sont légendaires. C'est probablement vers 335 que se place l'établissement d'un port de Rome à l'embouchure du Tibre. Comment concilier avec la tradition ces résultats des recherches archéologiques? On est amené à supposer l'existence d'une Ostie « préostienne », située non loin de l'emplacement de la colonie postérieure.

Or, le culte principal d'Ostie, celui de Vulcain, avec son pontife, chef de la religion municipale, ses préteurs et ses édiles, a gardé, jusque sous l'Empire, une organisation archaïque, qui révèle sa haute antiquité. Les inscriptions d'Ostie mentionnent les *Sodales Arulenses*, antique confrérie chargée d'accomplir les cérémonies sacrées en l'honneur de Vulcain, et les caractères de ce culte indiquent qu'il n'était pas municipal mais fédéral. Les Latins ont donc eu à Ostie un centre religieux longtemps avant que fut fondée la cité commerciale.

Quel était ce Vulcain adoré à l'embouchure du grand fleuve avant la fondation de Rome? Il n'était pas, comme il le devint plus tard, un simple équivalent de l'Héphaistos grec. D'origine étrusque ou asiatique, il aurait été selon M. Carcopino, le maître de la foudre et aussi le Soleil, associé à Maia personnification de la Terre. On en fit ensuite une divinité du foyer, émanation du feu céleste, mais « comme l'eau est constamment unie au feu dans les croyances de l'antiquité », Vulcain, dieu de l'élément igné est aussi celui de l'élément aqueux et en particulier du Tibre. Cette grande puissance qui régnait sur le ciel et les eaux, était à l'origine le dieu principal et national des Romains, qui le reçurent d'Ostie, et la prééminence qu'il conserva ici lui appartenait primitivement à Rome même.

Nous sommes sur un terrain plus solide en quittant la mythologie pour revenir à l'histoire. Tous les écoliers connaissent par Virgile le nom de Laurentum, mais les archéologues en ont en vain cherché les vestiges. Les inscriptions latines ne nomment jamais Laurentum mais mentionnent seulement les *Laurentes*, et ces *Laurentes* avaient pour centre religieux et urbain Lavinium (Prattica di Mare). Il n'a jamais existé de ville de Laurentum mais seulement un *vicus Laurentium* entre Lavinium et Ostie. Les empereurs y possédaient une luxueuse villa qui, conformément à l'usage latin, prit le nom de Lau-

rentum. Or, M. C. s'attache à prouver que même pour Virgile Laurentum n'est autre que Lavinium. Le site de Pratica di Mare convient seul aux descriptions de l'Énéide, et les combats que narre l'épopée, se passent aux alentours de cette forteresse. Mais si Lavinium préexistait à l'arrivée d'Énée, elle n'a pas été fondée, comme on le croit, par le héros : celui-ci établit son camp, qui est la nouvelle Troie, près des bouches du Tibre et de l'emplacement où s'élèvera Ostie. On peut même reconstituer la topographie ancienne de la région et montrer que la ville d'Énée se trouve à l'Est de la cité romaine, au sommet de la boucle que dessinait alors le fleuve près de son embouchure. Or, c'est là que devait se trouver, suivant Ovide les *Atria Tiberina*, qui contenaient le temple de Vulcain, cherché en vain par les fouilleurs. Le plus vieux sanctuaire d'Ostie avait ainsi pris ou plutôt conservé la place de la « seconde Troie ».

Dans l'Énéide, le dieu du Tibre n'est pas le *Tiberinus pater* connu par les inscriptions; le nom que porte le fleuve divin est Thybris, et ce Thybris est un dieu universel et souverain, un équivalent de Jupiter et il se confond avec Vulcain, le *deus patrius* d'Ostie.

Si Virgile a donné dans son poème une telle place à Ostie et aussi à Carthage, c'est qu'il voulait seconder deux grands desseins d'Auguste. Comme celui-ci patronna la restauration de la métropole africaine, il voulut aussi créer un grand port aux bouches du fleuve latin. C'est là, chante Virgile, que se trouve l'origine de la plus ancienne religion romaine, là qu'Énée en fondant la Troie nouvelle a préparé la grandeur de la capitale du monde.

Dans cette œuvre considérable, qui n'utilise pas seulement les textes littéraires et tous les documents sortis du sol du Latium, mais qui témoigne d'une longue familiarité avec la topographie du pays, on peut distinguer trois sujets distincts bien qu'étroitement unis. Cette thèse nous offre d'abord un exposé de ce que les fouilles d'Ostie et l'exploration de Lavinium nous apprennent ou nous permettent de conjecturer sur la plus ancienne histoire de ces villes. Elle est aussi un commentaire des derniers livres de l'Énéide, qu'elle s'efforce, souvent avec succès, d'interpréter en replaçant les scènes de l'épopée dans le milieu où, selon Virgile, elles se sont passées. Il y a aussi — et c'est le point qui intéresse particulièrement les lecteurs de cette Revue — un essai de reconstituer la plus ancienne religion de Rome et d'en trouver les origines à Ostie. Je crains bien

que cette partie ne soit la plus fragile de ce savant ouvrage. M. Carcopino a dépensé des trésors d'érudition et d'ingéniosité à démontrer ce qui était, j'en ai peur, indémontrable, et malgré le talent qu'il emploie, il ne réussit pas à faire vivre les fantômes divins qu'il évoque dans l'ombre grise de la préhistoire. La réalité complexe et mouvante de croyances disparues ne se laisse pas saisir par des déductions rationnelles, et c'est une entreprise décevante que de construire sur un fondement sans consistance des temples aux lignes harmonieuses.

F. CUMONT.

J. TOUTAIN. — **Les cultes païens dans l'Empire romain.**

Première partie : Les provinces latines. Tome III, *Les cultes nationaux et locaux*. Paris, 1920, 472 pp.

Dans l'introduction de ce nouveau volume, M. Toutain combat assez vivement le scepticisme que j'ai manifesté à l'égard des conclusions qu'il a cru pouvoir tirer du petit nombre des textes épigraphiques pour contester la diffusion des cultes orientaux dans les provinces latines. Je persiste à croire que l'argument *e silentio* est ici presque sans valeur et qu'on ne peut dresser de statistiques valables, et cela pour un double motif. Le premier, c'est que de la quantité immense d'inscriptions qui existèrent dans l'antiquité, une infime partie seulement est parvenue jusqu'à nous; le second, c'est que parmi les fidèles des dieux nationaux ou étrangers, la grande majorité, autrefois comme aujourd'hui, n'a jamais fait graver de dédicaces. Il ne faut pas compter les inscriptions mais les peser.

Toutefois je me reprocherais de m'attarder encore à discuter cette question de méthode historique, car dans le nouveau volume que nous offre M. Toutain, elle n'a pas la même importance. Il veut essentiellement ici établir, non ce qui ne fut pas, mais ce qui fut, en nous montrant la persistance des cultes indigènes et locaux dans l'Afrique du Nord, l'Espagne et la Gaule. Les premières études de l'auteur ont, il y a bien des années, été consacrées à la religion africaine; les fouilles d'Alésia l'ont mis en contact journalier avec les antiquités gauloises; il était ainsi admirablement préparé au travail dont il nous offre les fruits. Ses conclusions reposent, comme précédemment, sur

un dépouillement consciencieux et un classement méthodique de tous les textes épigraphiques qui intéressent son sujet, et il a tenu compte, dans une plus large mesure que précédemment, de la foule des ex-voto anonymes. Une exposition lucide et une disposition bien ordonnée rendent aisément accessibles au lecteur les résultats de cette vaste enquête. Trois séries parallèles de chapitres passent en revue les principales divinités, les sanctuaires et les rites, la diffusion géographique et la diffusion sociale des cultes africains, ibériques et gallo-romains. Ils n'étudient pas seulement les dieux dont nous possédons les images et la signification de leurs attributs divers, mais les cultes plus primitifs des arbres et des forêts, des pierres et des montagnes, des sources et des rivières, tous les multiples génies qui protégeaient la maison, l'écurie et l'étable, fécondaient les champs et les troupeaux. L'auteur s'attache à montrer aussi les formes caractéristiques des temples, qui ont été construits lorsqu'on a renoncé à adorer en plein air les puissances supérieures. Le mérite principal de cet ouvrage considérable, c'est qu'il nous offre un répertoire de toutes les formes de la dévotion que les fouilles nous ont fait connaître, un inventaire du panthéon infiniment varié dont les inscriptions nous énumèrent les déités.

Les conclusions qui résultent de cette étude ont une valeur générale pour l'histoire morale de l'Empire romain. Le fait essentiel qui nous frappe, c'est la vitalité des dévotions locales jusqu'à la fin du paganisme et même au delà. En Afrique, on constate que les cultes puniques et berbères sont pratiqués dans toutes les régions, sur la côte, comme dans le Tell et sur les Hauts-Plateaux. Les citadins leur restent attachés comme les campagnards et partout les anciens temples continuent à attirer les fidèles et à recruter leur nombreux clergé. De même en Gaule, les cultes celtiques ont laissé des traces sur toute la surface du pays, dans les régions du sud-est, les plus profondément romanisées, comme sur le rivage de l'Océan ou au nord des Ardennes, et ils ont pareillement leur place dans la vie urbaine comme dans la vie rurale. En Espagne au contraire, suivant M. Toutain, les cultes ibériques ne conservèrent de force qu'en Lusitanie et dans le nord-ouest de la Tarraconaise, c'est-à-dire dans la partie de la péninsule qui est tournée vers l'Atlantique, et ici même ils se maintiennent surtout dans les campagnes. Le long du rivage de la Méditerranée, dans le bassin

de l'Èbre et dans la Bétique, beaucoup plus largement ouverts à la civilisation gréco-romaine, on n'en trouve guère de vestiges. Mais je doute que l'on puisse conclure de là à leur disparition presque totale, et l'argument *e silentio* pourrait encore ici être trompeur. Cette absence de monuments est due surtout, je crois, au fait que les fouilles archéologiques ont été, en Catalogne, en Castille et en Andalousie, beaucoup moins nombreuses qu'en Gaule ou en Afrique¹. La romanisation de la Narbonnaise, n'a pas empêché les dévotions indigènes de s'y perpétuer. Je veux bien que les cultes ibériques aient offert à l'action dissolvante d'une culture nouvelle moins de résistance que la religion des druides ou celle de Carthage, mais une exploration plus attentive du sol hispanique y fera probablement retrouver en grand nombre des chapelles où les petites gens continuaient à aller prier et sacrifiaient aux déités tutélaires de leur canton².

Partout, dans les cités comme dans le plat pays, M. Toutain le remarque, le menu peuple a fourni aux temples indigènes presque la totalité de leur clientèle — car il faut tenir compte de ce fait que plus la condition des fidèles est modeste, moins ils ont fait graver d'inscriptions et plus chacune de celles-ci acquiert de valeur probante. Les fonctionnaires de l'État, les officiers de l'armée s'abstiennent en général de manifester leur piété envers les divinités des pays où ils sont envoyés. Les cités et les bourgades ne font guère de consécration officielles aux déités locales, mais la foule des humbles restait fermement confiante dans la puissance des êtres divins qui avaient protégé les générations passées. La politique romaine respecta ces sentiments, elle usa à l'égard des cultes indigènes de la plus large tolérance et se borna à interdire des pratiques dont l'illégalité était flagrante, comme celle des sacrifices humains.

Nous souhaitons que M. Toutain mène à bonne fin la tâche ardue

1) Les vieilles pratiques païennes se sont perpétuées en Espagne comme en Gaule après le triomphe du christianisme. Voir p. ex. le 16^e canon du III^e concile de Tolède (en 589) : « Quoniam paene per omnem Hispaniam sive Galliam [l. Galiciam] idolatriae sacrilegium adolevit, etc.. » Cf. le canon 23, et aussi Schneider, *Archiv. f. Religionsw.*, XX, p. 155 ss.

2) Ce sont d'ailleurs souvent des dieux ibériques, comme ailleurs des dieux celtiques, puniques ou germaniques qui se cachent sous des noms purement latins; cf. par exemple pour *Tutela*, Wissowa, *Archiv. f. Religionsw.*, XIX, 1918, p. 33 ss.

qu'il s'est imposée et qu'il fasse pour l'Orient l'enquête minutieuse et précise qu'il a achevée dans les provinces latines. Si la dispersion des textes publiés y rend cette enquête plus laborieuse, elle donnera d'autant plus de prix à la synthèse qui en exposera les résultats.

F. CUMONT.

J. F. SCHELTEMA. **The Lebanon in turmoil, Syria and the Powers in 1860.** Book of the Marvels of the time concerning the massacres in the Arab country, by ISKANDER IBN YAQ'UB (*sic*) ABKARIUS, translated..... (Yale Oriental series: researches, vol. VII). New-Haven, Yale University Press, 1920 : 1 vol. in-8, 203 pages.

Ceux qui ont étudié le mouvement littéraire contemporain en Syrie connaissent bien les publications d'Iskender ben Yaqoûb Abkâriyoûs, d'origine arménienne, né à Beyrouth en 1827, mort dans la même ville en 1885, à l'âge de 58 ans, après y avoir exercé les fonctions de vice-consul des États-Unis et être entré quelque temps au service du gouvernement égyptien. L'histoire des massacres de 1860 en Syrie, qu'il a écrite, n'a jamais été publiée; le manuscrit, qui faisait partie de la collection Landberg, a été acheté en 1900 pour le compte de l'Université de Yale. C'est dans la bibliothèque de cette institution que M. Scheltema a été le trouver pour en donner la traduction en anglais : il a dû renoncer, à raison des difficultés actuelles, à en publier le texte arabe, ainsi que des remarques grammaticales sur le vocabulaire employé par l'auteur et sur les particularités de son style. Ce n'est sans doute que différé; les arabisants regretteront ce retard, mais du moins les historiens pourront dès maintenant profiter du document que le traducteur met à leur disposition.

Rappelons brièvement les événements. Depuis longtemps, les Druzes et les Maronites étaient en lutte. La montagne avait été tranquille pendant la domination des émirs druzes; mais l'occupation égyptienne qui suivit les succès remportés par Méhémet-'Alî sur les troupes ottomanes envenima les ressentiments, parce que Ibrahîm pacha, après avoir cherché en vain à recruter un corps d'auxiliaires druzes, avait trouvé, au contraire, un concours empressé auprès des chrétiens du Liban. Le 30 août 1859, une querelle éclata à Béit-

Méri, à 14 kilomètres à l'est de Beyrouth; douze chrétiens et vingt druzes y périrent. Le 7 mai 1860, le moine Athanase Naoum, supérieur du couvent grec-catholique d'Ammîq, fut étranglé par un druze; peu après, un coreligionnaire de ce dernier fut assassiné de nuit dans un caravansérail, et son meurtrier resta inconnu. Les Druzes, qui se sentaient menacés, firent alors appel à leurs congénères établis dont le Hauran, au sud de Damas, dans ce groupe montagneux que, de leur nom, on appelle Djebel-Droûz.

Les consuls généraux des puissances interviennent auprès de Khourchid-pacha, gouverneur de Beyrouth, qui leur promet de se rendre sur les lieux et de prendre la direction des affaires; il envoie à el-Hâzmié, à cinq kilomètres de la ville, cinq cents hommes de l'armée régulière, deux cents *bachi bozouks* (irréguliers) et quatre canons. A ce moment-là, la population du district de Kesrawân, dans le nord du Liban, se souleva contre les chéïkhs de cette famille d'el-Khâzen sur laquelle s'appuyaient les agents de Louis XIV, deux siècles auparavant, les chassa et s'empara de leurs propriétés; le nouveau chef de ces révoltés, Târyoûs el-Béïtâr, envoya une bande armée dans le Choûf, mais celle-ci, sur l'injonction de Khourchid-pacha, se retira incontinent. Néanmoins une bataille se livre le 29 mai entre chrétiens et druzes; les réguliers turcs se joignent à ces derniers, battent les chrétiens et brûlent les villages. Des Maronites, fuyant la montagne, échappent à grand'peine aux attaques des Druzes et atteignent Beyrouth en laissant nombre de leurs sur le carreau.

Les habitants de Djezzîn, se fiant aux promesses du chéïkh Djanblât, vquaient tranquillement à leurs affaires lorsqu'ils furent surpris par une attaque soudaine de leurs ennemis: ceux-ci sont d'abord repoussés, mais ils reviennent à la charge et dévastent le pays. A Hâsbayya, sur les contreforts du mont Hermon (Djebel ech-Chéïkh), le chef turc, Osman-bey, attire les chrétiens à l'intérieur du sérail ou palais du gouvernement, les y maintient incarcérés huit jours; puis il en ouvre les portes aux Druzes qui massacrent tout. A Râchayya, petite ville voisine où les chrétiens s'étaient barricadés, la ville est prise d'assaut.

Vient ensuite le siège de Zahlé. Ici, nous avons affaire à une population intolérante, constituée en république théocratique sous l'influence des Jésuites, empêchant les grecs-orthodoxes de rebâtir

leur église et leur école. Les gens des villages d'alentour, molestés, viennent mettre le siège devant la ville ouverte. Nouri-bey, envoyé par Khourchid-pacha, plante ses tentes devant Zahlé et ne s'oppose pas à l'attaque; Yousef Karam y est aussi, avec ses contingents, mais il n'intervient pas. Le 18 juin, les Druzes donnent l'assaut; les habitants s'enfuient du côté de la mer; les assaillants mettent à mort, entre autres, le R. P. Billotet et deux religieuses.

A Deïr el-Qamar, gros village à sept heures de Beyrouth qui fut le chef-lieu de la montagne sous les princes des familles druzes de Ma'n et de Chihâb jusqu'au temps de l'émir Béchîr qui adopta Beït-ed-dîn pour sa résidence, la population était mélangée, Druzes et chrétiens. Le 30 mai, les premiers attaquent le bourg, mais ils ne peuvent y entrer et doivent se contenter de brûler les maisons des environs. Le lendemain, les Druzes reviennent à la charge. Pendant que William Bird, missionnaire américain, était en conférence avec le chef druze Béchîr Abou-Nakad, ils pillent et brûlent les maisons inoccupées, tuant les habitants qu'ils rencontrent. M. Bird en sauva un grand nombre en les accueillant dans sa maison, gardée par des soldats turcs. Après le départ de Tâhir-pacha, les Druzes bloquent la ville et mettent à mort ceux qui tentent d'en sortir. Le 19 juin, ils y entrent, et le 20 ils occupent le sérail sans opposition de la part des troupes régulières. Excités par leurs chefs, les assaillants pillent, violent, tuent, brûlent; le gouverneur ottoman se déclare incapable de rétablir l'ordre. Cela se passa de même à Beït-ed-dîn; il n'en réchappa que six hommes qui s'étaient réfugiés chez des femmes druzes: celles-ci se montrèrent plus loyales que les grands chefs.

Abkâriyoûs attribue le mécontentement dans lequel vivait la populace musulmane de Damas à l'occupation égyptienne (convention de Kutahia, 14 mai 1833), aux mesures édictées par la Sublime-Porte à la suite du traité de Paris (30 mars 1856), lesquelles établissaient l'égalité entre musulmans, chrétiens, et juifs, et à l'imprudence des chrétiens qui se mirent à porter des vêtements de couleur verte et à ouvrir des tavernes en plein marché. C'est à la nouvelle des massacres de la montagne que la plèbe commença à se montrer insolente. Ahmed-pacha, gouverneur général de la province, donne des assurances aux chrétiens qu'il ne leur sera fait aucun mal. Cependant les insultes se multiplient; le chef de la police ordonne

d'arrêter les auteurs de ces troubles et de les obliger à balayer, comme des forçats, les rues du quartier chrétien. La populace se soulève : les troupes turques font feu sur elle ; elle se disperse. Ahmed-pacha fait tirer à poudre le canon de la citadelle, et une gargousse enflammée met le feu au marché qui confine au quartier chrétien. La plèbe se soulève à nouveau, attaque le consulat de Russie dont le titulaire était absent, mais assassine le drogman et tout le personnel. Tous les consulats furent victimes de cette fureur, sauf celui d'Angleterre. Le consul américain est battu et blessé ; alors commence le massacre des chrétiens. Les moines franciscains, un missionnaire protestant furent mis à mort. Cela dura neuf jours. Beaucoup de musulmans notables sauvèrent des victimes en les recueillant chez eux ; le mufti, Mohammed Nasib, blâma publiquement la sédition ; le faubourg du Meïdân, habité en grande partie par des musulmans, fut protégé contre les désordres par deux personnages influents, Çalep el-Mohaïni et Sa'ïd Noûri. L'émir Abdel-Kader posta ses serviteurs dans les rues et les ruelles, et réussit à entraver les troubles.

La Porte (informée qu'une expédition française se préparait) se hâte de désigner un commissaire extraordinaire muni de pleins pouvoirs dans la personne de Fuad-pacha. Celui-ci arrive à Beyrouth le 17 juillet ; le corps expéditionnaire y débarque le 16 août. Ahmed-pacha et Khourchid sont arrêtés, conduits d'abord à Constantinople, puis ramenés en Syrie sur la protestation des ambassadeurs des puissances, traduits devant un conseil de guerre, condamnés à mort et fusillés dans la citadelle de Damas. Non moins de soixante-dix personnes furent pendues, et d'autres condamnées à des peines variées.

Abkâriyoûs paraît s'être montré un narrateur bien informé et exact, car son traducteur n'élève aucune objection contre son récit, d'ailleurs conforme aux renseignements que j'ai pu recueillir moi-même à Damas, seize ans à peine après ces événements. Désireux de faire œuvre d'historien, M. Scheltema a ajouté à sa traduction une introduction et une conclusion, donnant la première un résumé des événements antérieurs à ceux de 1860, et la seconde un récit de ce qui s'est passé depuis. Je ne puis partager toutes les opinions de l'auteur, que je trouve tendancieuses, bien qu'il se pique d'impartialité. Il se fait des illusions sur la situation intérieure de l'Empire

ottoman, et en profite pour attaquer les décisions des puissances; il se sert, d'ailleurs, surtout de documents diplomatiques anglais, reflet de la politique suivie alors par l'Angleterre, qui n'est plus celle que nous avons vue de nos jours. Quand il affirme que « les chrétiens étaient, somme toute, bien traités dans le royaume du Grand-Seigneur » (p. 17), il oublie ou ne connaît pas la condition des *dhimmis* en territoire musulman, vivant de leur vie propre à condition de souffrir sans murmurer toutes les exactions, toutes les avanies. Les divers *Khatt i chérif*, rendus sous la pression des puissances, ont tenté de remédier à cet état de choses (ce qui prouve qu'il était déplorable); ils ont réussi à modifier les lois civiles, mais non la condition des tributaires, inscrite au plus profond de la conscience musulmane, parce qu'elle est tracée dans la loi canonique, d'origine divine. L'auteur reconnaît toutefois que les Turcs s'étaient désintéressés de la montagne, dominée jusqu'en 1697 par la famille druze des Ma'n, ensuite par celle de Chihâb, également druze (p. 19); il fallut « les intrigues étrangères pour brouiller les Maronites et les Druzes » (p. 18), tandis que les Turcs empêchaient les chrétiens de se massacrer les uns les autres. Il est du devoir de tout État civilisé de maintenir la paix entre les populations que le hasard des conquêtes lui a soumises, mais ce n'est pas là la question.

Le point de départ de la mésintelligence qui a fini par ensanguiner le Liban pourrait être l'exil à Malte, par l'Angleterre, en 1850, de l'émir Béchir; mais des troubles avaient déjà eu lieu en 1840 et dans les années qui suivirent. La Porte chercha à y remédier en envoyant des fonctionnaires étrangers au pays, tels que 'Omar-pacha, croate d'origine (il s'appellait Michael Lettes), ancien précepteur d'Abd-ul-Médjid et commandant le corps turc en Crimée. Les puissances, sous l'inspiration de Metternich (conférence du 27 mai 1842), demandent et obtiennent que le Liban soit divisé en deux districts gouvernés par des fonctionnaires indigènes: cette mesure eut peu de succès. Les Maronites s'agitent à la nouvelle du meurtre des consuls européens et des chrétiens à Djedda (15 juillet 1858); c'est qu'ils se sentaient menacés. Il ne suffit pas de déclarer que l'influence de l'évêque Tobie a été « sinistre »; il faudrait rechercher les causes du mécontentement des indigènes.

L'auteur paraît mal informé quand il dit que Fuad pacha a été grandement entravé dans son œuvre de répression, de réparation

et de réorganisation par la présence de l'armée française et l'action de ses collègues de la commission internationale. Si le Liban a été constitué en province autonome (6 septembre 1864) sous un gouverneur chrétien choisi avec l'assentiment des puissances, régime qui a amené la tranquillité de la montagne, on peut être sûr que si le gouvernement ottoman l'a admis bon gré mal gré, c'est surtout pour ne pas s'exposer à un danger pire, celui d'un État séparé avec un souverain étranger. Dès que les Turcs ont pu se débarrasser de cette entrave, ils l'ont fait, au cours de la grande guerre.

Si bien averti que soit M. Scheltema de la politique européenne, il y a des détails qui lui échappent. *Partant pour la Syrie* est loin d'être un chant historique (p. 165); la romance composée par la reine Hortense avait été imposée comme air national aux musiques militaires du second Empire; si nos troupes jouaient cet air en débarquant, c'est pure rencontre fortuite. Quant à l'expression de « chacals » désignant les Zouaves, ce sont eux-mêmes qui s'étaient donné cette appellation au cours des guerres d'Afrique, et non ceux qui auraient voulu les décrier.

Toutefois, l'auteur veut bien reconnaître que l'homme malade l'était depuis fort longtemps; son état de santé instable était déjà constaté par Sir Thomas Roe, ambassadeur de Charles I^{er} à Constantinople, de 1621 à 1628. Ce n'est pas un argument que de répéter, d'après le révérend Malcolm Mac Coll, que « les puissances sont une bande de brigands qui n'osent pas saisir leur proie par crainte d'avoir à se disputer lors du partage! » (p. 175). Le missionnaire convaincu, mais ingénu, qui a écrit cette phrase n'a évidemment rien compris à la question d'Orient.

CL. HUART.

V. MINORSKY. — **Note sur la secte des Ahlé Haqq.** — Paris, Éditions Leroux s. d. 142 p., in-8° avec 9 planches et 1 carte.

Les Ahlé Haqq sont une secte, alide d'apparence, répandue principalement dans le Louristân, le Kurdistan et l'Azerbaïdjan, avec des groupes disséminés dans les autres parties de la Perse, la Transcaucasie et le Turkestân. C'est Colebrooke qui les signala pour la première fois en Occident d'après le *Dabistân el Medheb* de Cheïkh

Allah Mohsin Fani qui vivait, croit-on, à la fin du xvii^e siècle. L'incertitude en ce qui les concerne, en dehors du mystère dont ils s'entourent volontiers, provient des diverses appellations par lesquelles on les désigne ou ils se désignent eux-mêmes et qui sont, ou trop générales comme *Gholat*, *Ali Allahi*, ou affectées à d'autres sectes comme Nošairis. M. Minorsky a eu l'avantage de parcourir à plusieurs reprises leur pays d'origine et d'être mieux au courant de leurs livres sacrés et de toute la littérature qui les concerne.

La pierre angulaire de leur religion consiste dans la croyance aux incarnations successives de la Divinité qui s'est manifestée sept fois parmi les hommes. En même temps que la Divinité, se réincarneraient quatre anges qui se transmettaient les fonctions dont ils étaient chargés dans une existence antérieure : Vicaire de la Divinité et Directeur des consciences, Juge des actions des fidèles, Enregistreur de leurs actes, Ange de la mort. La première incarnation de la Divinité est Khâvendegâr, la dernière Khân Atech qui disparut sous la forme d'un faucon et s'envola dans la direction de Sahend. Mais c'est la quatrième, Soltân Şahaq, qui est la plus importante : c'est sous lui qu'eut lieu la révélation accomplie de la Vérité. Toutefois, la secte ne tarda pas à se ramifier : on compte actuellement de sept à douze branches des Gens de la Vérité.

Leur religion paraît être le résultat d'un syncrétisme qui a soudé ensemble des dogmes hétéroclites d'une ancienneté variable. Mais, outre que le caractère soufi domine dans les conceptions et les termes de cette religion, elle est liée étroitement à l'organisation théocratique de la dynastie des Séfévis depuis ses débuts à Ardébil. L'on peut même se demander s'il n'a pas existé des rapports entre le créateur du grand centre religieux de cette ville et Soltân Şahaq, une des incarnations de la Divinité d'après les Ahlé-Haqq. En tout cas, comme le montre une récente publication de M. A. Dannon, *Un interrogatoire d'hérétiques musulmans en Asie mineure en 1619*, leurs dogmes hétérodoxes avaient pénétré profondément en Asie Mineure.

Une des particularités de cette secte est le sacrifice du coq dont l'institution est expliquée par une légende remontant au temps de Soltân Şahaq. Elle a valu aux Ahlé-Haqq le surnom de *Khorous-Kochân* (tueurs de coq); d'autres animaux, moutons et bœufs, sont également sacrifiés, mais c'est le coq le plus important. Ils pra-

tiquent le jeûne le plus rigoureux, mais il ne dure que trois jours, au commencement de février. Une autre pratique consiste à couper une noix dont une moitié est remise à l'initié : c'est aussi la partie essentielle du rite du mariage et de celui de l'enterrement. Les Ahlé Haqq pratiquent aussi les unions mystiques fraternelles, même entre des personnes de sexe différent. Naturellement, ces rites comportent, comme dans les autres sectes soufites, des réunions extatiques dont les effets miraculeux sont décrits, non pas seulement par les fidèles, mais par les voyageurs étrangers.

Le dogme de la métempsychose est admis chez les Ahlé-Haqq, mais la façon dont ils le concilient avec la croyance au jugement dernier est mal définie. Somme toute, ils paraissent panthéistes. Du reste, ils sont excessivement tolérants, sauf avec les musulmans, sonnites ou chiites. Ceux-ci répliquent par l'accusation de célébrer des orgies nocturnes, calomnies régulièrement dirigées contre les dissidents par les fanatiques orthodoxes dans toutes les religions. Réduits à pratiquer la *tayiyé* (dissimulation) ils prennent leur revanche en raillant les pratiques de l'islâm, telles que le jeûne, la prière et le pèlerinage. Naturellement ils boivent du vin, et même une de leurs sous-sectes, les Yadegarîs, autorise l'usage de la chair de porc.

M. Minorsky a joint à son mémoire divers appendices, dont l'un est le résumé de ce qui a été publié sur la secte¹ et les autres, la traduction des livres religieux des Ahlé Haqq. On peut juger par cette courte analyse de la valeur du mémoire, de la richesse de sa documentation puisée aux sources mêmes sur un sujet si peu connu, et reconnaître qu'il a droit à tous nos éloges.

René BASSET.

A. J. WENSINCK. — **Tree and birds as cosmological symbols in Western Asia.** — Amsterdam, 1921, 56 p. in-8°.

Dans l'épopée de Gilgamech, le héros, arrivé à l'extrémité orientale de la terre, rencontre un arbre mythique, composé de pierres

1) 6-1. Dans l'analyse du passage du *Dâbistân*, Doldol est donné comme le nom du cheval de 'Ali. Chez les sonnites, c'est celui de la mule du Prophète.

précieuses, roses et bleues. Il est placé au bord de l'Océan où le soleil commence sa course : c'est l'arbre de lumière. Un autre arbre de même nature est représenté comme existant dans le mystérieux Eridu. Après Lenormant¹, M. Wensinck rapproche ces arbres mythiques de ceux qui sont mentionnés dans la Genèse, ils ont la même signification cosmologique. Il étudie ensuite la représentation de ces arbres sur les sceaux babyloniens. Passant ensuite à d'autres de même nature, existant sur d'autres points cardinaux, il montre que les notions géographiques ont reculé peu à peu à mesure que les connaissances s'étendaient, que l'Occident délimité par le pays de Mashu, s'est déplacé pour devenir la Méditerranée, puis l'extrémité de la Méditerranée, le détroit de Gibraltar. C'est dans les Dionysiaques de Nonnos qu'on trouve la description d'un arbre, un olivier, déjà mentionné par Philostrate, comme voisin du temple d'Heraklès à Gadès et qui était d'or avec des fruits d'émeraude. La légende d'Héraklès sur ce point lui paraît dériver de celle de Gilgamech — rappelons-nous l'Hercule tyrien — et certains de ses détails fabuleux se retrouvent dans la version musulmane de celle d'Alexandre. L'auteur pense ensuite à l'arbre mythique du songe de Nabuchodonosor, le même que celui de la vision de Zacharie et d'Ezéchiél, qui occupe le centre du monde : c'est celui qui figure dans le Qorân (xxi, v. 55) ; il étudie ensuite ce qui concerne « le lotus de la limite » ; c'est l'arbre du ciel, le *touba*, opposé à celui de la terre et qu'on rencontre dans divers apocryphes ; il a son parallèle en enfer : le *zakkoum*.

Le second chapitre est consacré à l'Oiseau et au Soleil : le premier est le coq, animal mythologique dont une aile s'étend à l'est, une autre à l'ouest ; les pieds sont dans la septième terre et la terre est attachée sous le trône céleste : son chant doit annoncer le jour de la résurrection : d'après une autre tradition, sa poitrine est d'or jaune, son ventre d'argent blanc ; un de ses pieds d'hyacinthe rouge, l'autre d'émeraude verte. L'origine de cette conception est talmudique. Le coq figure sur un certain nombre de cylindres et de monnaies. A propos des rapports entre le coq et le soleil, il y aurait peut-être lieu de rappeler que, chez les anciens, le coq était consa-

1) *Les origines de l'histoire*, t. I, 1880, in-12, p. 74 et suiv.

cré à Apollon, c'est-à-dire à Hélios¹. D'autres oiseaux comme l'aigle (*nasr*) et le vautour (*'oqdh*) souvent confondus² jouent encore un rôle dans cette mythologie et sont représentés sur les monuments figurés ainsi que les fabuleux *anqd* et *simourgh*.

Toutes ces questions ont été étudiées par M. Wensinck avec une finesse d'interprétation et une richesse d'information auxquelles on est heureux de rendre hommage.

René BASSET.

1) Cf. les autorités citées par Van Staveren, dans ses notes au *Mythologicon* de Planciades Fulgentius (*Auctoris mythographi latini*, Leiden, 1742, in-4°, p. 650, note 2) et la métamorphose d'Alektryon ap. Westermann, *Scriptores poeticae historiae graeci* (Brunswick, 1843, in-8°) p. 360-361.

2) Sur la confusion de l'aigle et du vautour, cf. mon *Loqmān berbère* (Paris, 1890, in-12) p. xxiii-xxix.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Syria, *Revue d'art et d'archéologie*, 2^e année. Paris, Geuthner, 1921. — La seconde année de la revue SYRIA ne le cède en rien à la première pour le choix et la variété des sujets traités, la beauté et le nombre des illustrations.

M. E. Pottier continue sur *L'art hittite* son étude largement illustrée, véritable répertoire des documents de cette civilisation actuellement mis au jour. — Au cours de la 1^{re} année, M. Pottier avait donné son opinion sur les théories de M. Autran dans son ouvrage sur les *Phéniciens*. M. R. Weill prend ces théories comme point de départ d'une étude sur les *Phéniciens, Egéens et Hellènes dans la Méditerranée primitive*. — *La Phénicie et les peuples égéens* attire également l'attention de M. L. Wooley, directeur des fouilles anglaises de Carchémish, qui se propose « de mettre en évidence quelques faits, de publier quelques objets restés inédits jusqu'à ce jour et d'en tirer des théories provisoires ». Cette étude a été composée avant la publication de M. Autran, mais comme les « conclusions, tout en s'accordant à certains égards avec les siennes, se trouvent à la fin complètement opposées », l'auteur a ajouté quelques précisions pour rendre sa position absolument nette.

M. Fr. Cumont étudie *Le Jupiter héliopolitain et les divinités des planètes* d'après le bronze de la Collection Sursock publié par M. Dussaud en tête du volume précédent. Il condense, dans un autre article, les résultats de l'exploration de deux *catacombes juives de Rome*.

M. Diehl traite de *L'école artistique d'Antioche et les trésors d'argenterie syrienne*; six planches mettent sous les yeux du lecteur divers objets de cette origine.

M. Sakisian explique comment s'est réalisée *L'unité des écoles de miniaturistes en Perse* malgré les dominations étrangères et le morcellement politique. — M. H. Violet, au cours d'une mission en 1912-1913, a recueilli des documents sur la mosquée de Nayn, à deux jours d'Ispahan, *Un monument des premiers siècles de l'hégire en Perse*. — M. Cl. Huart commence une étude sur *Les Banou-'Annaz* dont la dynastie régna aux XI^e et XII^e siècles dans la région de Holvan et de Kirmâneh.

M. Flury continue son étude sur les *Bandeaux ornements à inscriptions arabes* et, en deux articles sur *Les méthodes de réalisation artistique des peuples de l'Islam*, M. Massignon montre que les conceptions musulmanes de l'art « dérivent des postulats fondamentaux de la métaphysique musulmane. » (p. 50),

que l'on considère l'architecture, les jardins, les tapis, les miniatures, la musique, la poésie. « L'idée directrice de cet art musulman est de hausser au delà des formes, de ne pas idolâtrer les images, mais d'aller au delà vers Celui qui les fait bouger comme dans une lanterne magique, comme dans un théâtre d'ombres, qui est le seul permanent (p. 160). »

MM. de Lorey et Wiet publient *Les cénotaphes de deux dames musulmanes à Damas* dans le cimetière de Bâb el-Shaqr.

M. Dussaud termine son étude sur *Le peintre Montfort en Syrie, 1837-1838*. — M. Migeon reproduit une vue de *Hama de Syrie* d'après une aquarelle faite en 1853 par Flandin, le collaborateur de Coste et de Botta, et un bassin de marbre à inscription arabe du ^{xiii}^e siècle, transporté de cette ville à Londres.

M. du Mesnil du Buisson étudie *Les anciennes défenses de Beyrouth* depuis l'époque arabe antérieure aux croisades jusqu'à la fin du ^{xviii}^e siècle.

La création du Musée d'Adana, racontée par son fondateur, le colonel Normand, est une œuvre récente qui a « uni dans un même culte du Beau, du Vrai, de l'Utile, Turcs, Grecs, Arméniens, Arabes et Européens ». — Les *Inscriptions grecques et latines du Musée d'Adana* sont commentées par le Père Mouterde de l'Université de Beyrouth. — Un *Sarcophage d'Anavarza* maintenant au même Musée, donne à M. Michon l'occasion de grouper 37 sarcophages à guirlandes syro-égyptiens dont 15 proviennent de Syrie, 14 d'Égypte et les autres de divers endroits. — Le musée du Louvre doit à l'initiative du colonel Normand une statue de style assyrien, taillée au ^{ix}^e ou au ^{viii}^e siècle dans un bloc de pierre de la région d'Arslan Tach, à 40 kilomètres de Djérah'ous vers l'Orient. Dans une *Note sur la statue de Métellé* (lieu de la découverte), M. Pottier donne la description de ce précieux monument, la première statue assyrienne entrée dans nos collections nationales.

Comme dans le volume précédent, à la fin de chaque fascicule, le lecteur a été tenu au courant des nouvelles archéologiques et des récentes publications scientifiques concernant la Syrie.

L. DELAPORTE.

Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, t. XX, n° 4. *Notes et mélanges. Bibliographie. Index et Table*. Hanoi, Imp. d'Extrême-Orient, 1920. Grand in-8 de 271 p. — Ce volume qui termine l'année 1920 se compose surtout de notes archéologiques de bibliographie et de documents administratifs; il est afférent à une période où la multiplicité des tâches incombant aux collaborateurs réguliers du Bulletin, aux trop rares membres ou élèves de l'Ecole, les contraignit à la dispersion. On n'en accueillera qu'avec plus de satisfaction l'écho des premiers travaux d'une nouvelle recrue, M. DEMIÉVILLE, dont le compte-rendu d'une publication récente d'E. Leumann (*Maitreya-samiti, das Zukunftsideal der Buddhisten*), atteste déjà la compétence en matière de Bouddhisme chinois,

L'intérêt principal du numéro se porte sur les spécimens, malheureusement trop limités, de la traduction entreprise par M. G.-CH. TOUSSAINT d'un poème tibétain, le *Padma Than Yig*. Cette version atteste une rare maîtrise; sa littéralité n'exclut pas l'élégance. Il s'agit d'une histoire des existences du guru d'Odḍiyāna, le Bouddha Padmasambhava, révélateur d'un exotisme supérieur aux différents véhicules et conciliant pour le salut théorie et pratique, « Nouveau Seigneur du fruit des actes en accord avec la loi » (p. 52). Notre connaissance du tantrisme s'enrichira lorsque pourra se publier en entier ce travail qui honore l'Orientalisme français.

P. MASSON-OURSSEL

James Bissett PRATT, PL. D. — **India and its Faiths. A Traveler's Record.** — (Boston et New-York, Houghton Mifflin Co, 1915, in-8, 15-483 pages; 24 illustrations, relié; prix : 5 dollars). — Ce livre est un recueil d'études religieuses rédigées après un voyage aux Indes en 1913-1914. L'auteur décrit d'abord l'hindouisme, le culte, les pèlerinages, les maîtres, les prêtres, les saints, en donnant, sur Dieu et les dieux, le devoir, la destinée, la loi, toutes les explications utiles pour bien faire comprendre une théologie lointaine et compliquée. Il expose ensuite les différents mouvements de réforme qui s'y sont manifestés, et insiste sur le Brahmo Samaj, l'Arya Samaj, les Radhasoamis et les téosophes. Puis viennent les études sur les grandes sectes, les Kabir Panthis, les Sikhs, et les religions d'origines étrangères plus ou moins importantes, les Jaïnas, les Musulmans, les Parsis, enfin sur les bouddhistes de Birmanie et de Ceylan. Il termine en dégagant les idées générales de tout ce qu'il a exposé : la valeur du bouddhisme et les sources de son pouvoir, le présent et l'avenir des missions chrétiennes dans les Indes, ce que l'Occident pourrait emprunter à l'Orient.

J'ai lu beaucoup de livres sur les religions des Indes, les réformes qui y sont tentées, le « modernisme » dans ces pays; je n'en ai jamais rencontré d'aussi intéressant, d'aussi vivant, d'une telle pénétration. L'auteur n'est pas un sanscritiste, mais il est un maître de la psychologie des religions.

A. HOUTIN.

Abbé de MARGON. — **Lettre sur le confessorat du P. Le Tellier, avec une introduction et des notes sur la Politique des Jésuites et l'Oratoire** par I. de Récalde (Paris, Librairie moderne, 1922, in-16 de 309 p. : prix : 5 francs). — Agent secret de Le Tellier, Margon se brouilla avec lui et publia en 1715-1716 trois lettres qui « éclairent d'un jour redoutable l'apogée et la chute de cette étrange dictature exercée par la Compagnie de Jésus sur la Maison de France : le confessorat », M. de Récalde a reimprimé ces documents en les accompagnant, selon sa coutume, de notes très érudites.

A. HOUTIN.

Le R. P. Jean-Joseph NAVATEL de la Compagnie de Jésus. — **Une contemplative au XX^e siècle.** *Sœur Marie Colette du Sacré Cœur, religieuse clarisse du monastère de Besançon, d'après ses notes spirituelles 1857-1905* (Paris, de Gigord, in-12, xix — 376 pages). — « Le présent ouvrage renferme un résumé de l'autobiographie et de très longs extraits de notes spirituelles » d'une religieuse qu'on assure « parvenue à la faveur suprême du mariage spirituel » et qui, en tous cas, a présenté plusieurs phénomènes intéressants de la vie mystique, comme les évanouissements extatiques et les stigmates (invisibles) au milieu des mains, des pieds et à la tête.

Jusqu'à quel point les extraits publiés sont-ils choisis sans parti-pris et cités intégralement, textuellement? Le sommaire du chapitre XI annonce, entre autres matières : « Un petit rêve sur la persécution de l'église de France ». Or cet extrait n'est pas donné. On l'a sans doute supprimé au dernier moment, sans penser à modifier le sommaire. N'aurait-il pas trahi de trop manifestes illusions? D'autre part, quand il s'agit d'une personne qui a été malade si souvent et si longtemps, pourquoi l'éditeur ne donne-t-il aucun détail sur son tempérament et sur ses maladies? Il nous dit, dans l'introduction, que la sœur « garda toujours, sans rien perdre de sa sérénité, son aimable caractère et sa bonne humeur » (page xiv), et cependant, plus tard (p. 278), il est obligé de nous conter, pour rendre le récit intelligible, « que le support de sœur Marie-Colette devint difficile à ses compagnes » et « qu'elle continua à faire beaucoup souffrir la sœur infirmière qui mettait à la soigner toute la bonne volonté possible ». Cela est-il donc si facilement conciliable?

L'auteur adresse « un merci fraternel » à quelqu'un qui lui « a suggéré sur plusieurs points d'heureuses retouches ». Les retouches sont-elles jamais heureuses sur des documents psychologiques aussi délicats, ou bien ne devraient-elles pas être indiquées ou justifiées en note?

Quoi qu'il en soit de ces observations, nombre des extraits cités présentent un réel intérêt psychologique et confirment nettement, pour tout esprit non prévenu, que le mystique prête ses croyances théologiques à ses expériences mystiques et qu'il ne les en tire pas.

A. HOUTIN

Maurice VAUSSARD. — **L'intelligence catholique dans l'Italie du XX^e siècle.** Préface par Georges Goyau (Paris, Gabalda, 1921, in-12, xxi-346 pages; prix : 7 fr. 50). — Ce livre est une collection d'études sur les principaux chefs du mouvement catholique organisé en Italie : Toniolo, Meda, Sturzo, le Père Gemelli, et quelques écrivains courtoisement présentés comme « savants et artistes » : Ferrini, le cardinal Maffi, Borsi, Papini. Comme on le voit par ces noms, la politique tient beaucoup plus de place dans ce volume que la science en général. Quant à la science de l'histoire des religions, il

n'en est aucunement question, pas même pour signaler les quelques prêtres qui ont essayé de l'acclimater parmi leurs coreligionnaires et dont les tentatives ont été étouffées par Benoit XV tout comme par Pie X et Léon XIII. Peut-être l'auteur en parlera-t-il dans l'histoire religieuse de l'Italie au XIX^e siècle qu'il prépare et qu'il mènera jusqu'à la mort de Pie X. Tel quel, son présent ouvrage est utile; il rendrait encore plus de services si une table alphabétique des noms propres permettait d'y trouver facilement les renseignements dont on a besoin.

A. HOUTIN.

James Bisset PRATT, Ph. D., Professor of Philosophy in Williams College. — **The Religious Consciousness. A Psychological Study.** New-York, Macmillan Co, 1921 ; in-8, viii-488 p. — En 1907, la *Revue* a signalé (Tome LV, p. 368-383) un livre de M. Pratt sur la *Psychologie de la Croyance religieuse*. De cette étude « fort bien faite », le récen seur concluait que « la psychologie de la religion est définitivement entrée dans la phase objective et scientifique ». Le nouveau livre de M. Pratt confirme cette conclusion et fait réaliser de nouveaux progrès à cette science nouvelle.

L'auteur y décrit, d'après la méthode purement expérimentale, la « conscience religieuse ». Après avoir rappelé ce qu'est la religion en général et quels sont ses rapports avec le subscscient, la société et l'individu, il l'examine dans l'individu (enfance, adolescence, conversions) et dans les principales manifestations (croyance en Dieu et dans l'immortalité, culte, prière, mysticisme). De toutes ces très intéressantes études, les cinq chapitres consacrés au mysticisme sont peut-être les plus remarquables. Ils tirent une valeur particulière de ce que l'auteur, qui a étudié l'hindouïsme et le bouddhisme, voyagé dans les Indes, en Birmanie et à Ceylan, connaît bien le mysticisme de l'extrême-Orient. Son exposé est donc beaucoup plus complet que celui de la plupart de nos livres qui ne traitent guère que de la forme catholique orthodoxe.

La philosophie de M. Pratt, qui appartient au groupe des « réalistes critiques », lui fait parfois exprimer des jugements qui me semblent contestables au point de vue strictement historique. Je ne lui chercherai point chicane ici. Je me contente de signaler un ouvrage, plus suggestif encore que le premier, et d'exprimer le souhait qu'on le traduise en français.

A. H.

Jules SAGERET. — **La Religion de l'Athée** (Paris, Payot, 1922, in-16, 255 pages; prix : 6 francs). — Comme ce livre, qui nous a été envoyé pour compte rendu, ne traite aucunement d'histoire religieuse, il échappe à l'objet de notre *Revue*. Il relève de la critique des philosophes, des moralistes et des théologiens. Je me contenterai donc de quelques courtes remarques. On peut y regretter une certaine inexactitude d'expressions. L'auteur dit, par exemple,

que les « théistes » doivent admettre « une histoire que dominant le Péché originel, l'Incarnation, la Rédemption, la Résurrection et d'autres miracles ». Pas du tout. Les chrétiens sont tenus à de telles croyances, mais les chrétiens ne sont qu'une espèce du genre théiste et les théistes d'Orient, par exemple, n'acceptent aucunement ces traditions. D'autre part, puisque l'auteur assure qu'il ne veut fonder ni une Église nouvelle, ni un culte nouveau, ne commet-il pas encore une autre confusion en parlant de « la religion de l'athée » ? On dit, il est vrai, dans la langue nouvelle, la religion du socialisme, la religion de la musique, la religion du dandysme, la religion de l'humanité, etc. etc...

L'auteur se propose « de mettre en évidence ce que l'athéisme possède en fait de matériaux propres à la construction morale et sociale ». Il écrit donc une morale du parfait athée. Son livre, logiquement, devrait être intitulé : « La morale de l'Athée ».

M. Sageret moraliste ne craint point d'entrer dans les détails. Par exemple, à propos de la famille, il dit : « Il (l'athée) sait que, par couple humain, il faut deux enfants, plus, très souvent, un troisième afin de compenser les unions stériles et la mortalité des êtres, inévitablement nombreux, qui n'atteindront pas l'âge de se reproduire. Au-dessous de ce taux minimum de natalité, c'est la marche vers l'extinction de la race. Son idéalisme humain lui dicte impérieusement le souci de la conservation de l'espèce humaine, tant comme nombre que comme qualité, souci qu'il aura d'abord pour sa propre lignée spirituelle, c'est-à-dire sa patrie ». Et encore : le bon athée est « optimiste », « il penchera vers la démocratie ». « Sera-t-il donc socialiste ? Pas nécessairement. » L'auteur ajoute que lui-même n'est pas socialiste.

M. Sageret, je crois, peint surtout une sorte d'athéisme, le sien. Son travail n'en est pas moins intéressant, sympathique, estimable. Je me permets de souhaiter que l'auteur le reprenne sous un autre aspect, ou le complète, en nous donnant les portraits des athées que connaît bien l'histoire, et même quelques silhouettes d'athées contemporains. Nous serions certainement alors beaucoup mieux renseignés. Ce livre ne nous fait connaître l'athéisme que sous des tendances « scientistes », bourgeoises, moralisantes. L'athéisme a cependant toujours comporté d'autres variétés, aristocratiques, sceptiques, pessimistes et joyeuses. On ne s'en douterait guère à lire M. Sageret. Ceux qui appartiennent à ces dernières variétés, il est vrai, n'éprouvent généralement pas le besoin de qualifier l'athéisme de « religion ».

A. HOUTIN.

Annuaire Pontifical Catholique. Année 1922. In-16 de 704 pages à 2 col. compactes, avec 265 illustrations. Prix : 16 francs. — **Annuaire Pontifical catholique, fondé par Mgr Battandier. Tables générales** des 20 premiers volumes (1898-1917). In-16 de 368 pages à 2 col. Prix : 12 francs (Maison

de la Bonne Presse, Paris, 5, rue Bayard, 1922). — La *Revue* (tome LXXXI, page 385) a signalé et loué, comme il convenait, la 23^e année (1920) de cet annuaire qui lui avait été envoyée. L'année 1922, rédigée sur le même plan, mérite les mêmes éloges. Outre les listes habituelles de la hiérarchie et de la prélature, elle contient une série de notes sur divers sujets d'érudition ecclésiastique; quelques monographies d'ordres religieux et de missions, des statistiques religieuses, les décorés pontificaux, les camériers et diplomates, etc. — Elle s'ouvre par une notice nécrologique de son fondateur, Mgr Battandier, mort le 23 mai 1921. Ce fut un grand travailleur et d'opinions extrêmes qui, comme son maître le cardinal Pitra, semble avoir été, au moins une fois, plus catholique que Léon XIII. Sa succession, c'est-à-dire la direction de cet annuaire, est échue à un assomptionniste, le R. P. Eutrope Chardavoine (avec le concours de nouveaux collaborateurs). Le nouveau volume imprimé par ses soins ne présente nulle part l'assertion de certaines thèses surannées qui étaient fréquentes chez le fondateur de cette très utile publication.

Le volume de tables est un répertoire précieux, non seulement pour l'histoire ecclésiastique contemporaine, mais pour maintes questions d'érudition relatives à l'histoire générale de l'Église depuis les origines.

A. HOUTIN.

CHRONIQUE

Publications nouvelles.

— Depuis quelques années la critique scripturaire voit se multiplier les travaux qui tendent à retrouver dans l'Ancien ou le Nouveau Testament une construction strophique. Nos collaborateurs exégètes, et notamment M. Maurice Goguel, tiennent les lecteurs de notre Revue au courant de ces essais dont plusieurs sont à prendre en considération. Nous empruntons à la *Revue d'Histoire ecclésiastique* de Louvain (qui, après la tourmente, a repris une belle vitalité) l'analyse d'une lecture faite à l'Académie des Sciences de Vienne, le 20 avril 1921, par le P. Schmidt le directeur bien connu de l'*Anthropos*, qui a exposé son système personnel d'interprétation métrique des Évangiles (*Der strophische Aufbau des Gesamttextes der vier Evangelien*. *Rev. Hist. Eccles.*, janvier 1922, pp. 161-162) : « Cette étude... n'est elle-même qu'une première communication, une esquisse de preuves, et le noyau d'une édition complète des quatre Évangiles d'après leur enchaînement et leur structure strophique. Qu'il nous suffise de dire que le P. Schmidt étend sa découverte à tout l'Évangile et à tous les Évangiles, dont il fait ressortir l'art harmonieux et les sages proportions. Il étudie la constitution du vers, de la strophe, de la péricope, des groupements de péripopes; il donne en appendice des exemples nombreux, empruntés aux récits de la naissance du Seigneur, de la dernière cène, de la tempête sur le lac, de la multiplication des pains, de la démarche du jeune homme riche, de la parabole des vignerons perfides, de la discussion avec les pharisiens au sujet des deniers à payer à César.

« A la base du vers évangélique se trouve le verbe. D'une façon générale, et en négligeant les exceptions, tout membre de phrase avec son verbe constitue un vers. Il arrive même souvent qu'un nom forme à lui seul un vers. Les vers sont groupés en strophes. L'élément constitutif de la strophe est le distique ou tristique, qu'on rencontre rarement seuls, mais redoublés ou combinés en strophes de quatre vers (souvent dans S. Luc), de six vers (dans S. Matth. et S. Marc), de sept vers (prologue de S. Jean, histoire de l'enfance dans S. Matthieu), de huit vers (histoire de l'enfance dans S. Luc), de neuf vers (strophes solennelles de l'institution de l'eucharistie dans S. Marc et S. Matth.), parfois de douze et quatorze vers, rarement de cinq ou de dix vers, quelquefois de onze vers dans les strophes défectives et de treize vers dans les strophes compensatrices..

Les péripécies ne sont pas toujours formées de strophes de même espèce; par contre, celles-ci se continuent parfois au-delà de la péripécie et se retrouvent dans tout un groupe de sections. »

★★

— L'éditeur Battistelli, de Florence, annonce la publication d'une *Bibliothèque médiévale*, dirigée par M. Ezio Levi, professeur à l'Université de Florence. Cette *Bibliothèque* comprendra trois séries : une *Serie dantesca* renfermant les meilleurs commentaires de la Divine Comédie; un volume renfermant les *Légendes et visions d'outre tombe au Moyen Age* : (Alberic, Tundal, S. Brandan, S. Patrick, etc.); le *De ecclesiastica potestate* et le *De regimine principum* de Gilles de Rome; un volume sur la *doctrine politique de Boniface VIII* considérée dans ses grandes bulles; un volume sur les *Prophéties et légendes relatives à l'Empire*; les deux glossaires d'Uguccione de Pise et Giovanni de Gênes. — Une série d'œuvres latines renfermant : le *Psalterium decem cordarum*, le *De Ultimis tribulationibus* et les *Vaticinia* de Joachim de Flore; la *Chronique* de Fra Salimbene; le *De septem donis Spiritus Sancti* d'Etienne de Bourbon; le traité *Adversus Catharos et Waldenses* de Moneta de Crémone; la *Chronique* et les *Opera minora* de Franciscus Pipinus; et un volume de *Carmina Medii Aevi*, publiés par M. Luigi Suttina. — Une série de *textes romans* : la *Jérusalem céleste et Babylone la Grande* de Giacomino de Vérone; l'*Introduzione alle virtù* de Bono Giamboni; des anonymes florentins des *xii^e*, *xiii^e* et *xiv^e* s.; une édition critique du *Novellino* par M. Aldo Feruch; des *Bestiaires* latins et en langue vulgaire édités par M. C. Frati; *Pyrame et Thisbé*, « cantare » italien, avec ses sources latines et romanes, éd. par M. Amos Parducci; la version catalane de Marco Polo, éditée par M. Mario Casella, etc. à

Cette collection se présente sous de très favorables auspices : conçue selon un plan très compréhensif, elle annonce des œuvres dont on désirait depuis longtemps des éditions critiques. M. Ezio Levi, qui en a pris l'initiative, l'a ouverte par un volume d'érudition très informée et fort attrayante sur *Uguccione da Lodi e i primordi della poesia italiana*. Nous reviendrons sur les conclusions de ce volume pénétrant : à propos de l'œuvre fruste d'Uguccione, l'*Avvento dell' Anticristo*, M. E. Levi étudie les rapports entre l'hérésie des Patarins et les origines de la poésie italienne. Ces origines sont fortement influencées, sinon déterminées, selon lui, par la crise religieuse qui agita la société laïque, de la « Pataria » au mouvement franciscain.

★★

Nous avons mis quelque retard à signaler l'apparition d'une intéressante Revue genevoise : *Vers l'Unité, Revue internationale de libre recherche spiritualiste*, qui publie actuellement son huitième numéro. Elle a,

par son objet et par la collaboration qu'elle a groupée, d'assez nombreux points de contact avec notre Revue. Ses aspirations métaphysiques ne l'empêchent pas, en effet, d'étudier de façon positive quelques-uns des problèmes d'histoire qui nous occupent. M. H. Lichtenberger a donné dans le premier numéro une étude précise du Mysticisme de Maître Eckart où sont résumés la plupart des résultats qu'il expose dans son cours actuel en Sorbonne. Notre excellent collaborateur M. W. Déonna publie, dans le numéro 4, un brillant article où, sous le titre de : *Passé et Présent*, il présente, à propos de l'anniversaire de la mort de Napoléon, une série de curieux documents sur les présages ou rites funéraires, où l'agonie et la fin de l'Empereur apparaissent baignées dans une atmosphère de folklore très ancien, de traditions religieuses venues du fond des temps.

**

SOCIÉTÉ ERNEST RENAN

Séance du 25 octobre 1921.

La séance est ouverte à 4 heures et demie. M. H. Cordier préside. Présents : M^{lle} Brunot, MM. Pottier, Cordier, Alba, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Boyer, R. Dussaud, H. Girard, Glotz, Goguel, Guignebert, Kindberg, Lebègue, Lods, Macler, Mayer-Lambert, Moncel, Ort, Ch. Picard, Pommier, de Pulligny, Renaudet.

Le Secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la précédente séance, qui est adopté sans observations.

Le Président adresse les félicitations de la Société à MM. A. Moret et Fr. Thureau-Daugin, récemment nommés chevaliers de la Légion d'Honneur.

Le Secrétaire général adresse les félicitations de la Société au Président, M. H. Cordier, promu officier de la Légion d'Honneur.

Le Président souhaite la bienvenue à M. Ch. Picard, directeur de l'École française d'Athènes, présent à la séance.

Le Secrétaire général annonce l'achèvement de la *Bibliographie d'Ernest Renan* dressée par MM. G. Huet, H. Girard et Moncel. Il est décidé que la question de la publication de cette *Bibliographie* sera mise à l'ordre du jour de la séance de la Commission de publication qui se tiendra avant la séance de novembre.

Le Président annonce la récente parution du livre de M. R. Dussaud : *Les origines cananéennes du sacrifice israélite* (Paris, Leroux, 1921).

La parole est donnée à M. Ad. Lods qui lit une étude sur *Jean Astruc et la critique biblique de son temps*. Cette étude paraîtra en tête de la réédition des *Conjectures sur la Genèse* de Jean Astruc, qui est actuellement sous presse.

M. Ch. Picard fait ensuite une communication sur *Les dieux de la Colonie de Philippes (Macédoine) au 1^{er} siècle de notre ère d'après les ex-voto rupestres*. Ce travail sera publié dans la *Revue de l'Histoire des Religions*.

MM. Guignebert et Glotz présentent quelques observations. La séance est levée à 6 heures 30.

Séance du 29 novembre 1921.

La séance est ouverte à 4 heures et demie. M. H. Cordier préside.

Présents : M^{me} Mélon, M^{lle} Brunot, MM. Cordier, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Danon, de Faye, R. Dussaud, H. Girard, Goguel; Guignebert, Lods, Macler, Masson-Oursel, Mayer-Lambert, Michaut, Moncel, Moret, de Pulligny, Rébelliau, Th. Reinach, Sidersky, Thomas, Toutain. Vignon.

Lecture est donnée du procès-verbal de la séance du 25 octobre qui est adopté sans observations.

Le Président salue Sir James Frazer et Lady Frazer qui assistent à la séance. Il adresse à Sir J. Frazer ses félicitations à l'occasion du grade de docteur *honoris causa* qui lui a été récemment décerné par l'Université de Paris.

M. Sidersky annonce la récente parution du livre de M. G. Contenau, membre de la S. E. R., sur la *Civilisation assyro-babylonienne*.

M. Danon offre à la Société un résumé, en langue turque, de conférences faites par lui sur l'exégèse biblique.

Le Président lui adresse les remerciements de la Société.

MM. Théodore Reinach lit une communication sur le *Gnomon de l'idologie* et les détails relatifs au culte égyptien qu'on peut emprunter à ce texte. Ce travail sera publié dans la *Revue de l'Histoire des Religions*.

M. Danon présente quelques observations.

Le Président annonce la mort de M. G. Huet, Bibliothécaire-archiviste de la Société Renan, décédé le 11 novembre. Il exprime les vifs regrets de la Société, dont M. Huet avait été l'un des premiers fondateurs.

M. Alphandéry lit la notice suivante sur M. Gédéon Huet et ses travaux en histoire religieuse :

M. le Président vient de saluer la mémoire de notre confrère M. Gédéon Huet, décédé le 11 de ce mois. Vous permettrez, Messieurs, qu'avant de donner lecture du dernier travail qu'ait écrit M. Huet — et ce dernier travail, c'est à la Société Ernest Renan qu'il l'avait adressé il y a quelques semaines — je vous parle un instant du savant qui vient de nous quitter. La Société Ernest Renan n'a pas fait entrer dans sa coutume l'éloge solennel de ses membres décédés, mais ici, Messieurs, il s'agit d'un deuil de famille. C'est de Gédéon Huet qu'était venue l'idée première de notre groupe. Avec la réserve, la simplicité qu'il apportait en toute chose, il

s'étonnait devant quelques amis qu'il ne se fût encore formé, dans notre pays, aucune société qui se donnât pour mission de faire mieux connaître Renan, d'éditer intégralement son œuvre, tout au moins d'en inventorier les infinies richesses et, partant, de redresser tant de jugements erronés que la passion ou plus simplement l'ignorance même admirative ont fait porter sur ce maître spirituel de la France contemporaine. Cette idée, il fut heureux de la voir accueillie et plus heureux encore de la voir développée. Il trouva logique que, sous le patronage de Renan, se créât une œuvre qui irait répandre dans le public français le goût des études d'histoire religieuse sans préoccupation doctrinale d'aucune sorte, sans imposer de *credo* ni d'attitude métaphysique ou scientifique.

Ce goût des études religieuses, conçues dans un esprit d'indépendance sympathique (j'ai eu l'occasion de le dire sur sa tombe), il l'avait comme par droit d'héritage : sa famille, réfugiée en Hollande à la suite de la Révocation de l'Édit de Nantes, avait compté plusieurs théologiens et deux au moins, Jacques Lenfant et Gédéon Huet, furent du groupe d'amis et de correspondants de Pierre Bayle. Le pasteur Gédéon Huet eut l'honneur d'être en butte, comme l'illustre érudit de Rotterdam, à l'hostilité de Jurieu à l'occasion d'une *Apologie pour les vrais tolérants* qu'il avait publiée à Dordrecht en 1690. Il établit la table des matières du *Dictionnaire* de Bayle et je crois qu'un rapprochement émouvant s'impose entre l'ancêtre et le descendant, qui portent même nom, même prénom, et travaillent, à plus de deux cents ans de distance, à de patients travaux d'index, de bibliographie où leur personnalité s'efface pieusement devant celle des deux géniaux critiques, Bayle et Renan.

Gédéon Huet, qu'une très longue et très douloureuse maladie supportée avec un stoïcisme sans défaillance vient d'enlever à l'âge de soixante et un ans, était né en Hollande et, venu de très bonne heure en France, il y fit toutes ses études. Son père était un conteur fort estimé dans les Pays-Bas, curieux de psychologie et de poésie exotiques, d'une vaste culture, et l'on put croire que Gédéon Huet serait dirigé par lui vers la carrière littéraire. Il choisit une route très voisine. A l'École des Chartes, il se spécialisa bientôt dans l'histoire de la littérature française médiévale. Il s'était de bonne

heure armé d'une solide instruction philologique (il a donné d'excellentes éditions de Gace Brulé, de Gautier de Dargies, et la mort l'a empêché de voir publiée, par la *Société des Anciens Textes*, son édition du roman de *Doon de la Roche*. Bien vite, sa connaissance des langues et des littératures étrangères jointe à son très délicat discernement des valeurs en art littéraire lui donnèrent une place de premier rang parmi les élèves de Gaston Paris. Je ne citerai pas ici ses travaux d'histoire littéraire surtout parus dans la *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, dans la *Romania*, dans le *Moyen-Age* : des amis, des collègues de G. Huet à la Bibliothèque nationale ont eu la pieuse idée de dresser et de publier la bibliographie de son œuvre considérable et qui risquerait de tomber dans l'oubli où meurent trop souvent les articles de Revues. Quelques-unes de ces études ont été groupées en volumes par M. Ed. Champion, sous le titre : *Notes d'histoire littéraire*, Paris, 1917-1918. Mais déjà dans certains de ces travaux, par exemple celui sur *Neptunus latin* (MA. 1901), celui sur *Apulée au Moyen-Age* (MA. 1909), apparaît ce sens pénétrant du devenir religieux des œuvres littéraires. Le seul fait d'ailleurs qu'il ait utilisé sa parfaite connaissance de la langue hollandaise à faire connaître au public français le grand ouvrage de Kern sur le *Bouddhisme de l'Inde* (1902), montre que l'étude du passé et même du présent religieux a toujours été dans la vie scientifique de Gédéon Huet une sorte de second plan qui par instants se découvrait et révélait le sens de ses tenaces recherches. Il est clair que ses études de littérature comparée, celles surtout parues en grand nombre dans la *Revue des Traditions populaires* et à la *Revue de l'Histoire des Religions*, étaient de plus en plus orientées dans une direction que Gaston Paris n'avait fait qu'indiquer.

Comme ce maître, G. Huet recherchait dans le conte ou la légende l'élément premier, le corps simple; mais plus que Gaston Paris, plus même que Liebrecht, il demandait à cet élément premier sa signification religieuse : mythe très rudimentaire, rite à l'état fruste. Inversement, en ennemi-né de tout *a priori*, il reconnaissait aussi que le conte profane peut devenir un récit édifiant (p. ex. le conte du *Mort reconnaissant* devenant le *Livre de Tobie*), et enfin que certains éléments, au cours des siècles, peuvent se laïciser, se dépouiller de tout caractère religieux. Ainsi, dans un

article sur les *Légendes relatives à la statue de Vénus* (RHR., 1913, t. I), il démontre que les Centaures, les Satyres, toute la *faune divine* de l'antiquité classique, étaient considérées par le christianisme ancien (et à plus forte raison par le Moyen-Age d'Isidore de Séville ou d'Honorius d'Autun) comme étant du domaine de la plus banale histoire naturelle.

Cette recherche de l'élément religieux, des traces d'ascèse, de mystique, d'eschatologie même sous l'artifice littéraire ou bien encore sous l'idéologie politique, il la poursuivait sur le terrain le plus actuel : témoin ce travail qu'il nous a donné il y a quelques mois et où il discernait dans certaines formes — ou formules — révolutionnaires de ce temps (surtout en Hollande, où tant de choses sont d'origine théologique) — la vieille espérance messianique à peine modernisée en son essence et son aspect.

Appliquée au présent comme au passé, son investigation restait sereine; il portait en lui la forte discipline d'esprit nécessaire à tous ceux qui, selon la belle expression de l'auteur de la *Tâche de Psyché*, ont voué leur effort ignoré de la foule à « séparer les semences du bien des semences du mal ».

Par tempérament, il se défiait de toute systématisation. La méthode chez lui était rigoureuse, mais elle était discrète, comme tout en lui était discret. Je crois que les très rares aperçus méthodologiques qu'il ait formulés se trouvent dans un article, *Authenticité et valeur de la tradition populaire*, paru en 1916 dans la RHR. A propos du livre de M. Foulet sur le *Roman de Renard*, il y donne des conseils d'une remarquable lucidité pour l'étude de ce qu'il appelle avec une émotion voilée « la partie la plus belle et la plus intéressante des traditions populaires : les contes qui vivent dans la mémoire du peuple ».

Je n'ai point la compétence nécessaire pour parler ici de son œuvre ni de sa méthode bibliographiques. Mais en cette matière, il est aussi tenu pour un maître par ses collègues, je m'en fie aux excellents érudits qui ont travaillé avec lui à cette *Bibliographie de Renan* sur le point de paraître. Et ce rapide portrait de notre ami manquerait de quelques-uns de ses traits les plus attachants si je n'évoquais devant le souvenir de ceux qui l'ont connu la minutieuse conscience professionnelle de ce savant à la pensée com-

préhensive, la courtoisie délicate, la bonté profonde de cet homme qui paraissait isolé par sa modestie et aussi par un mal implacable. Ses forces débiles, il les a données toutes à la science. Le jour où il a cessé de lire et de chercher, c'est que la mort était bien proche.

M. Gédéon Huet avait, peu de temps avant sa mort, adressé au Secrétaire général de la S. E. R., un mémoire sur *Une légende religieuse du moyen âge : Le roman de Saint Fanuel*. Cette communication est lue par M. Alphandéry. Le texte en sera publié dans la *Revue de l'Histoire des Religions*.

MM. Théodore Reinach, Danon et Sir J. Frazer présentent différentes observations.

La séance est levée à 6 heures un quart.

Assemblée générale du 27 décembre 1921.

La séance est ouverte à 4 heures et demie. M. H. Cordier préside.

Présents : M^{me} J. Mélon, M^{lle} Brunot, MM. Pottier, Cordier, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Choublier, Contenau, Danon, De Faye, Dussaud, H. Girard, Glotz, Y.-M. Goblet, Goguel, Guignebert, Hackin, Lods, Macler, Masson-Oursel, Mayer-Lambert, Moret, Nicolardot, De Pulligny, Renaudet, Sidersky, Sinapien, Toutain.

Lecture est donnée par le Secrétaire général du procès-verbal de la séance du 25 novembre. Ce procès-verbal est adopté sans observations.

Le Président salue la mémoire de M. Courcelle-Seneuil, membre de la Société, récemment décédé, et prononce l'allocution suivante :

Messieurs,

Le mandat que vous avez bien voulu me confier l'année dernière prend fin aujourd'hui; grâce à vous, grâce à l'exemple de mon éminent collègue et prédécesseur, M. Edmond Pottier, au dévouement inlassable de notre excellent Secrétaire général, M. Alphandéry, et de ses collaborateurs, ma tâche a été rendue singulièrement facile. Nous avons continué à donner la preuve que des savants d'idées et de confessions différentes pouvaient, mûs par le seul souci de la vérité, traiter de questions d'exégèse sans se quereller. Au courant de cette année, l'impression de l'ouvrage d'Astruc a été commencée; les lettres de Renan à Maspero ont été publiées; enfin la Bibliographie des œuvres de Renan entreprise par le regretté Gédéon Huet et MM. Girard et Moncel, de la Bibliothèque Nationale, a été menée à bonne fin. Notre savant premier vice-président, M. Gui-

gnebert, professeur à la Sorbonne et notre actif second vice-président, M. René Dussaud, passent de droit à la présidence et à la vice-présidence de la Société. Nous allons procéder à l'élection des autres membres du Bureau.

La parole est donnée au Trésorier qui lit le rapport financier relatif à cet exercice. Les conclusions en sont adoptées.

M. Guignebert propose que la Société prenne un compte de chèques postaux. La proposition sera examinée par la commission des comptes.

M. H. Girard, au nom de la Commission de publication, rend compte de l'état des publications de la Société, particulièrement en ce qui concerne la Bibliographie des œuvres d'Ernest Renan.

La parole est donnée au Secrétaire général qui lit le Rapport moral de l'exercice 1921. Les conclusions en sont adoptées sans observations.

M. Alphandéry ajoute quelques observations relatives à l'accroissement du nombre des adhérents de la Société.

« Si les noms, sur nos listes, s'ajoutaient sans cesse aux noms (c'est une supposition), si notre nombre d'adhérants grossissait à vue d'œil, nous n'aurions encore rien fait tant que notre activité ne se serait pas organisée en vue de réalisations scientifiques tangibles et très proches.

D'abord en ce qui concerne le service de la grande mémoire qui plane sur nos travaux. A mille indices, dans la pensée française, dans la littérature, dans les modes de sentir et de juger, il est visible qu'il se manifeste actuellement un retour à Renan. Il y a déjà eu, du vivant du maître et quelque temps encore après sa mort, un mouvement renanien; je ne le juge pas, je n'ai pas à le juger — mais je me permets de penser que si vous ne voulez pas voir le renouveau renanien qui se dessine actuellement aboutir à une mode assez vaine, à une attitude d'esprit médiocrement sincère et qui d'ailleurs se perdrait vite, il importe que nous travaillions à préciser le plus possible, par tous les moyens les traits d'une physionomie qu'on a si souvent dénaturée. Je sais que plusieurs de nous donnent le meilleur de leur effort à projeter toute la lumière sur l'œuvre intégrale de Renan, tant publiée qu'inédite, son évolution et la vie si riche et si complète de sa pensée; mais nous tous nous pouvons nous attacher à établir cette exégèse féconde de la pensée de Renan, puis à en répandre les résultats. Par là déjà ce nom de Société Ernest Renan recouvrira une réalité, ne sera pas qu'une banale étiquette.

Il me paraît qu'il existe un lien entre notre action renanienne et un projet dont je vous ai entretenu l'an dernier : la reprise des *Congrès d'Histoire des Religions*, interrompus par la guerre. Projet prématuré, m'a-t-on dit il y a un an. J'ai reconnu sans peine les difficultés d'ordre matériel et surtout moral que présentait sa réalisation, surtout si on devait concevoir nos nouveaux Congrès sous la même forme, avec les

mêmes cadres, avec le même mode de convocation que les Congrès internationaux d'avant-guerre. Je reviens sur ce sujet : depuis l'an dernier, les conditions ont légèrement changé — non que les relations internationales se soient simplifiées au point que les rapports entre les savants de pays différents s'en trouvent de beaucoup plus faciles — mais il s'est produit quelques faits, il s'est institué des formes de relations scientifiques peut-être mieux adaptées à la situation présente. Des Congrès, un congrès surtout auquel ont participé plusieurs d'entre nous, le Congrès de l'Art français, ont eu lieu avec plein succès. L'élément étranger y était représenté, et grâce à une sélection judicieuse, grâce à certaines précautions courtoises, tout froissement a été évité, la collaboration a été libre de toute arrière-pensée. Il s'est trouvé aussi que, au cours de cette dernière année, tombaient pour certaines Écoles ou Sociétés savantes, des anniversaires qui ont été entourés, à juste titre, d'une solennité étendue : la Société de Géographie, l'École des Chartes, l'École des Hautes Études ont célébré leur cinquantenaire ou leur centenaire. De nombreux savants étrangers ont tenu à donner des témoignages, dont quelques-uns très éclatants et très touchants, d'admiration et de reconnaissance à l'égard de la science française, des méthodes enseignées en France. Ces succès me paraissent singulièrement encourageants pour nous. Nous n'avons pas encore à songer à la célébration du cinquantenaire de cette Société, mais l'année 1923 amènera le centenaire de Renan. Nous aimons à espérer que le Gouvernement tiendra à ne pas laisser passer inaperçue cette date, mais peut-être est-ce à nous de lui suggérer et de réaliser en partie par nous-mêmes, d'organiser le mode d'hommage le plus propre à célébrer une œuvre qui a rayonné d'un tel éclat sur la vie morale et intellectuelle de son temps. Peut-être des invitations pourraient-elles être adressées à tous ceux, *Français et étrangers* qui se sont réclamés du nom, de l'influence de Renan dans le domaine de la pensée et de l'histoire religieuses. Le nombre en est grand, vous le savez. Ce que vous leur demanderiez, ce serait non pas des adresses, mais des mémoires scientifiques, d'érudition ou de philosophie religieuses. Leurs auteurs viendraient les lire ou chargeraient quelqu'un d'entre nous de les présenter en leur nom. Ce serait un hommage à Renan, non pas purement verbal, mais fait de réalités scientifiques, et ce serait un *Congrès d'histoire des Religions* sous une forme nouvelle, qui pourrait être ensuite répété, mais dont la France aurait eu l'initiative comme elle avait eu celle de notre premier Congrès international (1900).

Il va sans dire qu'une tentative de cet ordre a besoin d'être élaborée avec des soins infinis, et si l'assemblée prenait en considération cette suggestion que j'avance, non pas en tant que représentant du Bureau, mais sous ma responsabilité personnelle, j'estime qu'il faudrait charger une commission composée d'un assez grand nombre de nos collègues de discuter les questions de date, d'organisation scientifique, de répartition

en sections, de rapports avec les Ministères de l'Instruction Publique ou des Affaires Étrangères, avec l'Université de Paris, avec le Service de la Propagande, surtout d'établir une liste des invitations individuelles et collectives, ce qui est, de beaucoup, plus délicat à débattre que le principe d'un Congrès dont l'intérêt même ne me paraît pas être mis en question ».

M. Sidersky dépose sur le bureau de la Société, au nom de l'éditeur l'ouvrage du P. Meistermann *Caphornaum* et *Bethsaïde*. M. Sidersky en fait don à la Société.

Le Président lui adresse les remerciements de la Société.

La parole est donnée à M. J. Hackin pour une communication sur quelques remarques sur l'iconographie bouddhique de l'Asie centrale, dont le résumé suit :

Composer un répertoire d'iconographie bouddhique moderne, était, il y a vingt ans, une tâche relativement aisée; des illustrations tibétaines comme le panthéon édité par Pander-Grünwedel, des traités japonais comme le Butsu-zô-zu-i facilitaient dans une très large mesure les recherches des iconographes. Par contre, les savants qui désiraient se livrer à des recherches plus approfondies sur le développement de certains thèmes de l'imagerie bouddhique ne dépassaient pas, dans la plupart des cas, les origines mêmes du panthéon indo-hellénisant; s'ils se risquaient à passer outre, pressés qu'ils étaient par le besoin de conclure hâtivement, ils ne le faisaient qu'en « sautant avec une adresse trop désinvolte de l'ancienne école gréco-bouddhique du nord-ouest de l'Inde aux plus basses productions de l'imagerie tibétaine (1) ». Le labeur archéologique de MM. Édouard Chavannes, Alfred Foucher et Paul Pelliot, les fouilles récentes de Sir John Marshall à Taxila, nous ont révélé toute la série des documents intermédiaires dont les pèlerins chinois nous avaient laissé entrevoir l'importance historique. Nous suivons désormais les transformations sérindiennes, chinoises et japonaises des divinités bouddhiques nées sur le sol de l'Inde. C'est ainsi qu'il nous est loisible de noter au passage les aspects variés de Vajrapâni qui, dès la période gandhârienne, se substitue au disciple Ananda. Au Turkestan ce même Vajrapâni figure sur les images votives comme compagnon du Bodhisattva Avalokiteçvara. Les dieux gardiens des quatre points de l'espace (lokapâla), d'aspect neutre et banal dans l'art du Gandhâra, revêtent au Turkestan le costume

1) A. Foucher, *R. H. R.*, tome XLVII, p. 116.

militaire qu'ils conservent en Chine et au Japon : lokapâlas découverts à Touen-houang par M. Paul Pelliot, et gardien japonais du Tôdaiji accusent une étroite parenté de formes. Nous nous proposons de rapprocher peu à peu de leurs archétypes continentaux les types iconographiques passés de la Sérinde au Japon entre le ^{vi}^e et le ^x^e siècle de notre ère ; les résultats déjà acquis dans ce domaine nous permettent de souligner le rôle capital assumé par l'Asie centrale dans la formation du panthéon bouddhique japonais.

Il est ensuite procédé à l'élection du Bureau pour l'année 1922 et à celle des membres du Comité en remplacement des membres sortants.

Ces élections donnent les résultats suivants :

BUREAU : *Président* : M. Ch. GUIGNEBERT; *Vice-Présidents* : MM. René DUSSAUD, Th. HOMOLLE; *Secrétaire général* : M. P. ALPHANDÉRY; *Trésorier* : M. Fr. MACLER; *Secrétaire des séances* : M. J. POMMIER.

MEMBRES DU COMITÉ : MM. G. BELOT, G. CONTENAU, Fr. CUMONT, P. DESJARDINS, Eug. DE FAYE, M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, P. GIRARD, J. HACKIN, Ch.-V. LANGLOIS, G. LANSON, H. OMONT, P. SOUDAY, Fr. THUREAU-DANGIN, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP (réélus), Abel LEFRANC, Théodore REINACH (nouveaux).

M. Ch. Guignebert propose que M. H. Cordier, Président sortant, soit nommé Président d'honneur à titre de reconnaissant hommage. Cette proposition est adoptée à l'unanimité.

La séance est levée à 6 heures 10.

Séance du 21 janvier 1922.

La séance est ouverte à 4 heures $\frac{1}{2}$. M. Ch. Guignebert préside.

Présents : M^{me} E. Lambert, M^{lle} Brunot, MM. Pottier, Ch. Guignebert, Alphandéry, Bémont, A. Cahen, R. Dussaud, De Faye, Geuthner, H. Girard, Goguel, Homolle, Kindberg, Lacroix, Lebègue, Lods, Macler, Moncel, Pommier, De Pulligny, Roman, Sidersky, Sinapian, Strauss, Toutain,

Le secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de l'assemblée générale du 27 décembre 1921, qui est adopté sans observations.

Le Président prononce l'allocution suivante :

Mesdames, Messieurs,

En prenant place pour la première fois sur cette banquette présidentielle, mon devoir — un très agréable devoir — est, d'abord, de vous remercier de m'y avoir fait asseoir. Je tire fierté de votre confiance, que j'espère bien ne pas trahir. Vous pouvez être assurés qu'au moins toute ma bonne volonté, ou mieux, si vous le permettez,

ma volonté sans épithète, est acquise aux intérêts de notre Société. — Je voudrais brièvement vous faire part de quelques réflexions que m'ont inspirées le sens de ma responsabilité nouvelle et le souci de me rendre utile.

Notre jeune association compte déjà deux ans d'existence; elle a prouvé, par les faits, qu'elle était viable. Elle a eu la chance de trouver dans les deux savants éminents qui ont successivement dirigé ses débuts, deux guides à la fois expérimentés, sagaces et prudents, dont l'autorité personnelle a grandement servi sa réputation naissante. Nous leur garderons une profonde gratitude pour nous avoir conduits au point où nous sommes; pour nous avoir donné à la fois le sens de nos ressources présentes et la confiance en nous qu'il fallait pour en tirer parti. Nous n'avons qu'à suivre leur exemple et mon ambition est de les continuer. J'ai dit les continuer et non les recommencer; suivre le chemin qu'ils nous ont ouvert, mais y marcher, laisser derrière moi, s'il se peut, quelques bornes nouvelles, le plus de bornes possible.

Ce qu'il nous faut présentement acquérir, Mesdames et Messieurs, pour que notre étape soit longue et profitable, c'est la hardiesse et l'esprit d'entreprise.

Nos réunions sont à la fois instructives et édifiantes. Instructives parce qu'on y entend des communications pleines de science et qu'on y voit défiler des images fleuries d'intérêt; édifiantes parce qu'on n'y échange jamais que propos courtois et sympathiques. J'ajouterais volontiers qu'elles sont aussi charmantes, si cette épithète, d'ailleurs banalisée par un usage indiscret, ne paraissait un peu surprenante au regard du sérieux de nos occupations ordinaires et de la gravité de la plupart de nos personnes. Charmantes elles sont pourtant en ce qu'elles rassemblent régulièrement dans cette salle hospitalière un notable groupe de savants, d'érudits, de curieux des choses religieuses, qui ont évidemment plaisir à se trouver ensemble et à échanger des paroles agréables. C'est une bonne compagnie que la nôtre. Je m'en réjouis; mais je ne crois pas qu'en organisant ici, mensuellement, l'occasion de ces rencontres plaisantes et profitables, la Société Ernest Renan ait tout-à-fait atteint le but qu'elle s'était, semble-t-il, assigné lors de sa fondation. J'apprécie grandement le résultat auquel nous sommes arrivés, mais je crois que nous aurions tort de nous en contenter.

Nous sommes présentement une sorte de cénacle scientifique que nous pouvons bien dire — en famille — de qualité assez rare; un cénacle où nous causons utilement de sujets qui nous intéressent. Mais ce n'est pas pour causer que nous nous sommes unis, c'est pour agir; ce n'est pas pour nous complaire à agiter entre nous des problèmes qui font l'objet de nos occupations habituelles, eux ou leurs semblables, c'est pour apprendre à un public aussi large que possible que ces problèmes existent, pour montrer leur importance dans la vie spirituelle des hommes, pour attirer à eux les chercheurs, pour encourager et, s'il se peut, aider et diriger leurs efforts qui, isolés, risquent de se lasser ou de s'égarer. Les études d'histoire religieuse ont été jadis fort brillantes en France; un de nos devoirs, le premier, selon l'intention de notre fondation, est de le rappeler et de le prouver; mais présentement, elles sont infiniment moins prospères. Sans doute, à force de persévérance, les hommes qui pensent de leur utilité ce que nous en pensons nous-mêmes, ont fini par obtenir des autorités universitaires l'organisation sommaire d'un enseignement de l'histoire des religions. Tel qu'il est à Paris, il fait bonne figure, grâce à la collaboration du Collège de France, de la Faculté des Lettres et de l'École des Hautes-Études; mais qu'est-il encore en Province? Hormis Strasbourg, Lille et Aix aucune Université ne possède un seul enseignement qui se rapporte aux études religieuses. Et il en est ainsi, parce que le grand public instruit ne s'intéresse pas à elles, ou s'y intéresse trop peu; parce qu'il n'a vraiment pas les moyens de s'y intéresser. C'est la fonction qui crée l'organe. La fonction est la curiosité pour la science des religions et notre rôle à nous, notre devoir, c'est d'éveiller, de stimuler, d'alimenter cette curiosité. Pour que nous y réussissions, il faut que notre rayonnement s'accroisse. Il me semble que présentement nous tournons dans un cercle vicieux : nous n'avons pas d'influence — je parle de l'influence collective que nous devons souhaiter — parce qu'on ne nous connaît pas, en dehors d'un petit monde fermé, que nous constituons presque tout entier nous-mêmes; on ne nous connaît pas parce que rien ne nous révèle au delà des portes de cette salle. Nous nous trouvons incapables de nous manifester au grand jour, parce que des manifestations de ce genre, qu'elles prennent la forme de publications ou de publicité intensifiée, coûtent cher et que nous ne sommes pas riches. Et si nous sommes pauvres c'est que nous

ne sommes pas assez nombreux. Et ainsi le problème de notre extension numérique me paraît dominer tous les autres, car c'est par le nombre que nous pourrions acquérir ressources, force et influence; c'est lui qui nous fera maîtres de notre propre destinée; c'est lui, pour tout dire, qui nous vaudra peut-être une de ces générosités définitives qui fondent solidement la sécurité d'un trésorier, comme notre ami Macler.

Qu'il soit facile d'accroître notre nombre, je ne le crois pas; que ce soit impossible, je ne le crois pas non plus. Nous avons atteint le chiffre que pouvait nous donner la propagande que nous avons faite; nous ne le dépasserons guère par les mêmes moyens; mais peut-être est-il d'autres moyens qui nous rendraient service. Je songe à une propagande individuelle, personnelle qui n'a peut-être pas été, jusqu'ici, aussi active, aussi méthodique qu'il faudrait pour qu'elle fût féconde. Je songe aussi à l'organisation de manifestations hors d'ici; par exemple, quelques conférences sur des sujets particulièrement alléchants, données, je suppose à la Sorbonne. Je songe encore à une participation très active et très spontanée à la célébration du centenaire de Renan en 1923. Je songe enfin à une préparation pratique d'une reprise des congrès de l'histoire des religions dont notre secrétaire nous entretenait naguère. Je serais particulièrement reconnaissant à chacun de vous des suggestions qu'il voudrait bien me communiquer en vue d'atteindre le résultat indispensable que je propose à votre réflexion : accroître notre nombre et notre rayonnement.

Je ne perds pas de vue nos publications et elles seraient notre meilleur moyen de propagande si elles pouvaient être à la fois nombreuses, rapprochées et importantes. Je n'ai pas besoin de vous expliquer pourquoi elles ne sont pas présentement tout cela; mais nous devons nous efforcer de les hâter et de les répandre. Voyez-vous, Mesdames et Messieurs, il n'est pas encore assez flatteur d'être des nôtres pour qu'on vienne à nous sans y chercher quelque profit. Il y a celui de nous connaître; je ne le crois pas négligeable; mais il y a encore surtout celui de se rembourser de la cotisation annuelle par les facilités consenties par notre Société à ses membres au regard de l'acquisition de ses publications. Cet avantage rendra beaucoup quand nous serons des éditeurs plus actifs. Nous le serons, n'en doutez pas, dès que nous en aurons les moyens.

Oserai-je dire aussi que je verrais volontiers se modifier non pas l'esprit, mais le programme de nos réunions? La discussion, l'échange des idées, même des contradictions, est la vie d'une Société comme la nôtre. Nous ne discutons pas assez et la faute en est beaucoup aux questions qui, le plus souvent, retiennent ici notre attention. Écouter de savants exposés, contempler de belles projections; c'est bien; ce n'est pas le mieux, qui est l'ennemi du bien. Je voudrais qu'on nous apportât ici plus fréquemment que par le passé des problèmes passionnants, des thèses qui prêtent à l'objection, voire à la controverse. J'entends à l'objection d'avance préparée, à la controverse solidement documentée et qui porte en elle assez de substance pour durer. Nous avons beaucoup improvisé jusqu'ici. Nous sommes certains, pour l'avoir éprouvé, que la discussion en ce lieu ne sera jamais qu'un échange sincère d'opinions compétentes. Nous ne pensons pas tous de même sur tous les points — heureusement — mais notre amour pour la science est le même et notre passion de la servir, nos méthodes de recherche et de critique sont pareilles. Nous n'avons à redouter aucune difficulté sérieuse, quel que soit l'objet du débat.

Mesdames, Messieurs, nous nous trouvons — n'est-ce pas? — dans une situation agréable et, au total, plutôt avantageuse. Pourtant si nous y demeurons, nous nous étioleons et nous périrons, parce que nous n'aurons pas vraiment justifié notre raison d'être. Vivre c'est bouger; c'est ne pas se tenir tranquille, c'est évoluer; c'est, sans doute, garder l'esprit qu'on a cru bon, mais c'est aussi lui chercher des applications nouvelles. On peut ne pas renier son passé et préparer cependant son avenir; ne pas dilapider son patrimoine et chercher à l'accroître. Mon ambition est de léguer à mon successeur un héritage encore plus riche que celui dont je reçois aujourd'hui le dépôt et la garde. J'espère que vous voudrez bien m'aider tous à la réaliser.

Quelques observations sont présentées par MM. de Pulligny, Toutain, Dussaud et Sidersky.

M. Maurice Goguel fait une communication, dont le texte suit, sur *l'Etat actuel du problème du Quatrième Évangile* :

M. Loisy dont on ne saurait trop admirer le fécond labeur vient de faire paraître une seconde édition de son commentaire sur le

quatrième évangile (1). A bien des égards c'est une œuvre originale. Non seulement elle est plus condensée et porte sur les épîtres johanniques en même temps que sur l'évangile, mais encore — et ceci est plus important — sur certains points capitaux, M. Loisy prend des positions nouvelles. En 1903, il voyait dans le quatrième évangile une œuvre homogène et croyait les particularités de son récit déterminées par des raisons d'allégorie; il admet maintenant que l'évangile johannique avait originairement une physionomie toute autre que celle que nous connaissons et que c'est un travail assez compliqué de remaniement, d'interpolation et de rédaction qui lui a donné sa forme actuelle. Tout en continuant à affirmer le caractère allégorique de l'évangile, M. Loisy ne fait plus de l'allégorie un principe aussi rigoureux d'interprétation.

Cette modification de certaines vues de M. Loisy est en relation avec le travail qui s'est poursuivi sur le quatrième évangile, notamment dans ces quinze dernières années et qui, sous l'influence d'hommes comme Schwartz, Wellhausen et quelques autres, n'a pas seulement continué et approfondi l'œuvre des critiques antérieurs, mais a réellement orienté la science dans des voies nouvelles. Il vaut la peine, croyons-nous, d'essayer de caractériser cette phase récente de la critique johannique, moins pour en suivre exactement le développement que pour essayer de dégager les termes, en partie nouveaux, dans lesquels se pose le problème et pour tenter de formuler quelques principes de méthode qui résultent, nous semble-t-il, des discussions qui se sont produites et de la confrontation des théories qui ont été soutenues.

Malgré près d'un siècle de controverses et de travail critique (2), on ne peut pas dire que l'étude du quatrième évangile ait abouti, à la fin du xix^e siècle, ou au début du xx^e, sinon à un consensus unanime, du moins à un degré d'accord comparable à celui qui a été réalisé pour d'autres parties du Nouveau Testament comme

(1) *Le quatrième Évangile, deuxième édition refondue. Les épîtres dites de Jean*, Paris, Émile Nourry, 1921.

(2) Nous avons esquissé l'histoire des études relatives au quatrième évangile : *Les études sur le quatrième Évangile. Revue générale dans la Revue de théologie et de philosophie*, 1914, p. 48-71, 123-146. Nous renvoyons à cet article pour les références bibliographiques antérieures à 1914.

les épîtres pauliniennes ou même les évangiles synoptiques ou le livre des Actes.

Deux opinions antithétiques restaient en présence. L'une est la thèse traditionnelle défendue, par exemple, en France par les pères Calmes et Lepin et par l'abbé Jacquier, en Suisse par Godet, en Angleterre, par Sanday, en Allemagne, par Bernhard Weiss et Zahn. Avec des nuances parfois assez importantes, ces auteurs soutiennent que c'est à bon droit que la tradition attribue le quatrième évangile à l'apôtre Jean, le disciple bien aimé de Jésus, celui qui, au dernier repas, était couché sur son sein et qui fut l'intime confident de sa pensée. Cet apôtre, parvenu à un âge avancé, se serait fixé à Éphèse où, vers la fin du premier siècle, il aurait rédigé son évangile, — ou bien l'aurait fait rédiger par un de ses disciples — pour corriger et compléter l'œuvre des synoptiques et en même temps pour illustrer par son récit le caractère unique de la personne du Fils de Dieu.

Plusieurs des partisans de cette thèse admettent qu'il ne faut pas chercher dans le discours du quatrième évangile la reproduction littérale des paroles de Jésus, mais qu'il y a, au moins dans la manière dont ils sont rédigés, un élément subjectif assez important. Le Jésus du quatrième évangile est bien, d'après ces auteurs, ce lui qui a vécu mais l'évangéliste s'est attaché à rendre sensible l'image qu'il portait dans son cœur plutôt qu'à accumuler des détails historiques et des faits rigoureusement exacts.

En face de la thèse traditionnelle se place celle de l'école libérale. Elle est soutenue d'une manière particulièrement brillante entre 1895 et 1905 par une pléiade de savants de premier ordre, en France, par Jean Réville et Loisy, en Allemagne, par H.-J. Holtzmann, Jülicher, Wrede, Heitmüller et d'autres. Les divergences que présentent entre elles les opinions de ces critiques sont plus importantes que celles qu'il y a entre les idées des théologiens conservateurs. Ils s'accordent néanmoins sur un certain nombre de points essentiels que l'on peut résumer ainsi :

1° La tradition extérieure sur l'évangile est sans valeur. Elle est le résultat d'un travail fait *a posteriori* pour justifier l'autorité du livre;

2° L'évangile n'émane ni directement ni indirectement d'un témoin oculaire. Il ne provient donc pas de l'apôtre Jean;

3° Les préoccupations de l'évangéliste et son inspiration ne sont pas d'ordre historique et biographique, mais d'ordre apologétique, didactique et théologique;

4° L'auteur a utilisé la tradition synoptique en en usant très librement à son égard et en l'adaptant à ses besoins;

5° Les déviations que son récit présente par rapport à cette tradition sont le résultat de cette adaptation et ne résultent pas de l'emploi d'une ou de plusieurs sources particulières;

6° Les discours du Christ johannique n'expriment pas autre chose que la pensée de l'évangéliste;

7° Le quatrième évangile n'est donc pas, pour la vie de Jésus, une source qui puisse être utilisée conjointement avec les synoptiques, encore moins une source qui doive leur être préférée.

Naturellement les tentatives pour rapprocher l'un de l'autre les points de vue si opposés des écoles conservatrice et libérale n'ont pas manqué. On peut, à titre d'exemple, rappeler la théorie développée par Harnack. Le quatrième évangile est l'œuvre du presbytre Jean à qui il est expressément attribué par le *verset 24 du chapitre 21*, verset qui est une addition à l'évangile faite par les presbytres d'Éphèse. Jean l'Ancien était originaire de Palestine, c'est pour cela qu'il a été, à tort, considéré en Asie comme ayant été un disciple de Jésus. En réalité c'était seulement un disciple de l'apôtre Jean et c'est son maître qu'il a mis en scène sous la figure du disciple bien-aimé comme garant de la vérité qu'il rapportait. L'évangéliste n'a pas voulu écrire une histoire de Jésus. Il s'est proposé un but très différent et plus élevé qui était de montrer ce que le Christ était pour sa vie intérieure personnelle.

Wendt, dans une étude qui date de 1900, a tenté de donner plus de précision à la distinction entre les éléments disparates qui sont réunis dans le quatrième évangile. Il admet que l'évangile tel que nous le lisons est une œuvre secondaire qui ne peut avoir aucune prétention à l'apostolicité mais que le rédacteur a utilisé et incorporé à son livre un recueil de discours et de paroles de Jésus qui présente une très grande valeur et qui doit émaner d'un témoin direct, sans doute de l'apôtre Jean.

Cette théorie de Wendt rappelle certains systèmes antérieurs dont nous voudrions dire un mot parce qu'ils ne sont pas sans présenter des points de comparaison instructifs avec les théories les plus récentes.

Déjà au xviii^e siècle, Eckermann (1796) avait soutenu qu'il fallait distinguer entre l'auteur et l'éditeur de l'évangile. En 1811, sa théorie avait été reprise par Ammon. Plus tard, en 1838 et en 1856, Weisse avait, sous deux formes quelque peu différentes, soutenu que le prologue et les discours viennent de l'apôtre et que les récits leur ont été ultérieurement ajoutés par un de ses disciples d'après les souvenirs qu'il avait gardés de l'enseignement de son maître. Alexandre Schweizer (1841) avait cru de même que les récits galiléens constituaient dans le quatrième évangile une addition secondaire.

Il convient de faire spécialement mention des idées de Renan. Elles ont varié sur certains points dont l'importance n'est pas négligeable. C'est ainsi qu'après avoir dans la *Vie de Jésus* (1863) et dans l'*Antechrist* (1873) écarté l'idée de Jean l'Ancien et admis que l'évangile avait été écrit à Éphèse du vivant de l'apôtre Jean par un de ses disciples, il a, dans l'*Église chrétienne* (1879), admis que l'évangile avait été composé après la mort de l'apôtre par un personnage qui pourrait bien être le presbytre Jean et qui a exploité la mémoire de son maître et tiré parti de son enseignement. Mais, sur le point essentiel, les idées de Renan n'ont pas varié. L'illustre critique abandonne, à peu près complètement, l'historicité des discours mais retient, pour les faits, une tradition johannique qu'il juge excellente puisque c'est à elle qu'il emprunte le cadre et une partie des matériaux du récit qu'il a donné dans la *Vie de Jésus*.

Ce qui caractérise toutes ces théories, celles de Weisse, de Schweizer et de Wendt, aussi bien que celle de Renan, c'est qu'elles s'inspirent du sentiment que, si le quatrième évangile pris en bloc ne saurait être considéré comme historique, il y a cependant quelque chose à en retenir. Seulement il s'agit là d'une simple impression et la distinction entre ce qui peut et ce qui ne peut pas être retenu est faite, en grande partie du moins, pour des raisons subjectives et non par l'application d'un critère objectif. Cela tient sans doute à ce que le problème n'a pas été envisagé par les auteurs que nous venons de citer à un point de vue assez général.

Ce qu'il faut retenir de ce qui précède c'est que, si vers le commencement du xx^e siècle, les thèses de la critique libérale qui considère le quatrième évangile comme une œuvre allégorique et philosophique sont soutenues avec un grand luxe d'arguments litté-

raires, critiques et philosophiques, il existe cependant — et non pas seulement chez des partisans résolus des opinions traditionnelles, mais aussi chez des critiques dont l'entière indépendance et la parfaite liberté d'esprit ne sauraient être mises en doute — un sentiment plus ou moins précis que la théorie critique n'explique pas totalement l'origine du quatrième évangile et qu'il reste là un problème non entièrement résolu. Aussi la critique ne s'est-elle pas tenue pour satisfaite et a-t-elle continué à travailler depuis les grandes synthèses qui, avec Jean Réville, Loisy, Heitmüller et d'autres, ont marqué les premières années du xx^e siècle. Son effort s'est exercé dans une double direction. Il a tendu d'abord à reprendre, à poursuivre, à vérifier et à approfondir les études antérieures. Il a eu ensuite pour objet de rechercher si l'impuissance de la critique à aboutir à une solution entièrement satisfaisante ne tenait pas à ce que la position traditionnelle de la question ne répondait pas entièrement au problème, tel que le posaient, non pas les théories des savants, mais les faits.

Nous passerons rapidement sur le premier groupe de travaux. Les questions relatives à la tradition sur Jean l'apôtre et sur Jean le presbytre ont continué à être débattues sans qu'il en soit ressorti une clarté nouvelle. La thèse de la mort précoce de l'apôtre Jean, thèse déjà indiquée par Albert Réville en 1897, a été vivement débattue depuis la monographie de Schwartz qui date de 1904. Même si cette thèse pouvait être considérée comme définitivement établie, la discussion ne serait pas close car on pourrait concevoir qu'une tradition spécifiquement johannique se soit constituée de très bonne heure. Spitta ne croit-il pas que la *Grundschrift* de l'apôtre Jean qu'il croit retrouver derrière le quatrième évangile est antérieure à 44 et Wendt n'avait-il pas abouti à donner une date semblable aux discours qu'il dégagait comme l'élément primitif?

On n'a pas l'impression que la critique des témoignages externes relatifs à l'apôtre Jean et au quatrième évangile puisse fournir un facteur décisif pour la solution du problème johannique. Ils ne constituent, en effet, par rapport à l'évangile lui-même, qu'un élément secondaire; au reste, ils sont sporadiques et si vagues, du moins, si on s'en tient à ce qui est vraiment ancien en eux, qu'il n'y a pas, en ce qui les concerne, d'interprétation qui s'impose. En

fait qui pourrait affirmer que la manière dont ils sont compris n'est pas, dans une large mesure, dictée aux interprètes par les convictions qu'ils se sont faites sur l'évangile lui-même?

Il ne faut pas attendre beaucoup plus de l'analyse de la pensée johannique. Certes, il y a là un facteur important pour l'étude du problème, il ne doit pas être négligé et l'on est loin encore du moment où, en ce qui le concerne, le dernier mot aura été dit. Rappelons seulement que le problème des relations de la pensée johannique avec la philosophie judéo-alexandrine n'est pas résolu. Si Jean Réville, Pfleiderer et Loisy ont présenté le philonisme comme étant, tout au moins, l'un des facteurs essentiels d'où dérive la pensée johannique, Harnack a soutenu qu'il n'y avait pas de lien étroit entre le prologue où s'exprime la théorie du logos et le corps de l'évangile et plus récemment, Wellhausen (1) a nié l'influence de Philon et des idées grecques et soutenu que la pensée johannique tout en ayant dépassé le judaïsme s'était développée sur le terrain juif (*zwar dem Judentum entwachsen aber doch auf dessen Boden gewachsen*). Il est presque superflu de dire que la définition aussi exacte que possible de la physionomie intellectuelle et, si on peut dire, théologique du quatrième évangéliste n'est pas indifférente pour la détermination des circonstances de composition du livre, mais, pour la solution du problème fondamental, il suffit de noter un fait essentiel, c'est que la théologie du quatrième évangéliste suppose derrière elle la pensée paulinienne, et, par conséquent, ne peut pas appartenir à la première génération chrétienne. Quelqu'importante que soit cette constatation, elle ne résout pas le problème car rien, *a priori*, ne peut s'opposer à ce qu'un évangéliste de la seconde ou même de la troisième génération chrétienne ait introduit, utilisé ou remanié dans son œuvre des sources ou des traditions plus anciennes. Il n'y a pas de corrélation *a priori* nécessaire entre le point de vue théologique de l'évangile et la valeur documentaire qu'il peut avoir, soit dans son ensemble, soit dans certaines de ses parties.

Beaucoup plus important est l'effort qui peut être fait pour dégager du quatrième évangile certaines données historiques. Il est peu

(1) Plus récemment Ed. Meyer (*Ursprung und Anfänge des Christentums*; I, Stuttgart et Berlin, 1921, p. 314 s.) a soutenu la même opinion que Wellhausen.

d'auteur de *Vie de Jésus* qui n'ait quelque tentative en ce sens. Rappelons seulement ce qui a été dit plus haut de l'emploi fait par Renan de l'évangile de Jean. Pendant longtemps les essais de ce genre sont restés fragmentaires et plus ou moins subjectifs, parce qu'on voulait seulement trouver dans le quatrième évangile des éléments conciliables avec les données synoptiques considérées comme ayant une valeur absolue. Il faut cependant signaler la thèse soutenue en 1890 par Paul Ewald. Ce critique qui appartient à l'école conservatrice a développé l'idée que l'on ne devait pas opposer les synoptiques au quatrième évangile comme s'ils formaient un bloc d'une valeur absolue. Il s'est efforcé de montrer que le récit qu'ils donnent présente certaines difficultés et appelle certaines objections qui ne portent pas contre la narration johannique. Il maintient l'idée à laquelle la critique s'est attachée pendant presque tout le XIX^e siècle, celle d'une antithèse entre les trois premiers évangiles et le quatrième, seulement, contrairement à l'opinion générale, il la résout en faveur de Jean.

Sans entrer ici dans l'exposé des résultats auxquels la critique synoptique a abouti depuis une vingtaine d'années, nous pouvons noter simplement que la tradition synoptique n'apparaît plus, à l'heure actuelle, comme un bloc homogène, mais comme une combinaison artificielle d'éléments d'origine, de caractère et de valeur différents. En particulier le plan de la narration synoptique n'apparaît plus comme répondant au développement réel des faits du ministère de Jésus, mais comme étant un cadre créé, sous l'influence de certaines idées, par l'auteur du second évangile pour y insérer les traditions qu'il avait recueillies sur l'activité et l'enseignement de Jésus. On conçoit, sans qu'il soit nécessaire d'insister, que, dans ces conditions, le problème que pose la confrontation des synoptiques avec le quatrième évangile soit infiniment plus complexe qu'il ne paraissait l'être au cours du XIX^e siècle. Il ne s'agit plus de rechercher si, dans le quatrième évangile, ne se trouvent pas certaines traditions ou certains renseignements qui puissent se concilier avec le tableau que tracent les synoptiques, il s'agit, dans chaque cas particulier, d'examiner s'il n'y aurait pas dans le quatrième évangile des renseignements auxquels il faille donner la préférence sur ce que nous apprennent les synoptiques.

Il convient de citer ici quelques exemples. Les évangiles synopti-

ques ne font ~~commen~~cer le ministère de Jésus qu'après que celui de ~~Jean-Baptiste~~ a pris fin. Le quatrième évangile parle au contraire d'une activité ~~que~~ Jean-Baptiste aurait exercée en Judée parallèlement à celle de Jean-Baptiste. Il ne s'agit pas de rechercher si cette indication est conciliable avec celle que donnent les synoptiques mais d'examiner si ce ne serait pas le quatrième évangile qui aurait raison contre les trois premiers. De même, les synoptiques réduisent à quelques jours à peine, le ministère de Jésus à Jérusalem, le quatrième évangile lui donne une durée beaucoup plus grande. Il ne s'agit pas de rechercher si le tableau général de l'activité de Jésus que trace Jean répond à la réalité — il apparaît au premier coup d'œil comme beaucoup trop incohérent pour avoir des chances d'être historique — il s'agit seulement de rechercher si le quatrième évangile n'a pas eu raison de développer plus que ne le font les synoptiques l'activité jérusalémite et si, en particulier, il n'y aurait pas lieu de retenir l'idée que Jésus a pu venir à Jérusalem, non pas à la veille de la passion, mais plusieurs mois plus tôt, à l'époque de la fête des Tabernacles c'est-à-dire au moment même où Jean place le dernier voyage de Jésus à Jérusalem. Dans le récit de l'arrestation de Jésus, Jean parle de la cohorte et du sannédrin là où les synoptiques parlent d'une troupe de gens armés envoyés par les autorités juives, il s'agit de rechercher si le texte johannique ne permet pas de reconnaître et de reconstituer une tradition dans laquelle l'autorité romaine prenait l'initiative de l'arrestation de Jésus ou, du moins, jouait dans cette affaire un rôle plus actif que celui qui semble ressortir des récits actuels. Donnons enfin un dernier exemple, celui qui, en l'état actuel de la critique, paraîtra peut-être le plus caractéristique. On sait que les récits synoptiques tels que nous les lisons font du dernier repas pris par Jésus un repas pascal et font mourir Jésus dans la journée du 15 Nisan. D'après le quatrième évangile au contraire, Jésus serait mort le 14 Nisan, le jour où l'on immolait l'agneau pascal. M. Loisy qui, en 1903, croyait que le quatrième évangéliste avait avancé de vingt-quatre heures la mort de Jésus pour en faire l'immolation du véritable agneau pascal, se prononce maintenant pour la date johannique et croit qu'elle est à la base de la tradition synoptique primitive. Telle est l'opinion d'un nombre toujours croissant de critiques qui cependant n'acceptent pas l'idée que le quatrième évangile aurait en bloc une valeur absolue.

Le récit johannique pose ainsi toute une série de problèmes. Nous sommes bien loin de croire que tous doivent être résolus dans le même sens, mais il suffit qu'un certain nombre le soient — et nous croyons qu'il faut mettre parmi eux ceux que nous venons de citer — pour qu'il y ait là un fait non pas seulement intéressant pour la vie de Jésus, mais important, capital peut-être, pour la solution du problème johannique.

Si intéressant en effet qu'il puisse être, grâce à une critique serrée du quatrième évangile, d'ajouter quelques matériaux aux documents précis si peu nombreux que nous avons sur Jésus, par là ne s'épuise pas tout l'intérêt du fait que nous venons de signaler. Il ne suffit pas de reconnaître quelques pierres solides dans la masse plus ou moins amorphe du quatrième évangile, il s'agit de comprendre comment et pourquoi elles s'y trouvent. C'est là le problème — celui de la composition du quatrième évangile — qui a été trop négligé par ceux-là même qui ont essayé de mettre en œuvre les matériaux johanniques et ce problème s'impose actuellement à l'attention des critiques.

Il se trouve justement que depuis une quinzaine d'années il a été mis à l'ordre du jour par des études qu'il n'est pas excessif de qualifier de sensationnelles de Schwartz et de Wellhausen. Ces savants n'ont pas abordé le problème de la composition de l'évangile de Jean par l'angle que nous indiquions tout à l'heure. Ils sont partis du fait qu'il y a dans cet évangile une série d'obscurités, d'incohérences, de contradictions qui ne peuvent se comprendre si l'évangile est une œuvre homogène composée d'un seul jet par un auteur unique, mais qui établissent que l'ouvrage a subi un travail assez complexe de remaniement, de rédaction et d'interpolation. En prenant pour point de départ de l'analyse les points où l'on remarque des contradictions manifestes ou des incohérences évidentes on peut essayer, c'est ce qu'ont fait Schwartz et Wellhausen, de retrouver le fil de la narration primitive et de reconnaître les diverses modifications qu'elle a successivement subies.

Les faits signalés par Schwartz et par Wellhausen avaient été à mainte reprise constatés avant eux, mais on les avait expliqués par les négligences d'un auteur mystique beaucoup plus préoccupé de traduire et d'exprimer son expérience intime que de rédiger un récit cohérent et bien ordonné. Parfois on avait eu le sentiment que

cette explication était insuffisante et l'on avait eu recours à l'hypothèse de mutilations accidentelles subies par l'évangile primitif, de déplacements fortuits de quelques-uns de ses feuillets. C'est ainsi notamment que Spitta avait tenté d'expliquer l'état dans lequel se présente le récit de la dernière soirée passée par Jésus avec ses disciples. Il n'y a plus à revenir sur ces hypothèses qui ont, à un moment donné, joui d'une certaine vogue mais qui ont été depuis abandonnées et même retirées, par exemple par Spitta lui-même.

Nous n'analyserons pas en détail les théories de Schwartz et de Wellhausen. Elles présentent entre elles certaines divergences mais ont bien des points communs ce qui n'a rien de surprenant puisque les deux auteurs ont publié leurs œuvres à peu près simultanément après avoir fait du problème de la composition de l'évangile l'objet de nombreux échanges de vues.

Wellhausen part de la relation étroite qu'il croit constater entre 14,1 et 18,1, relation qui lui paraît imposer l'élimination de la majeure partie des discours des adieux. Le passage 7,3-4 lui semble aussi significatif parce qu'il en ressort, à son avis, que Jésus n'a pas encore quitté la Galilée au moment où il se prépare à se mettre en route pour venir à Jérusalem.

L'incohérence que présente le quatrième évangile ne paraît pas à Wellhausen pouvoir être expliquée par l'hypothèse de matériaux d'origine et de caractères divers transmis et collectionnés sans plan préconçu. On aperçoit en effet certains récits qui, émergeant du chaos de la narration, constituent dans son sein comme une ossature et qui permettent de reconnaître le caractère général d'une *Grund-schrift* qui n'a pas été intégralement conservée et qui a subi des additions successives. Wellhausen ne croit pas possible de déterminer avec précision ce qui appartient à chacune des couches rédactionnelles représentées dans l'évangile actuel et il semble que postérieurement à la publication de son œuvre son scepticisme n'ait fait que s'accroître relativement à la possibilité d'épuiser l'analyse littéraire du quatrième évangile. Il est cependant possible, pense-t-il, de donner de la *Grundschrift* qu'il appelle le document A et des additions qu'il désigne par la lettre B une caractéristique générale. Le document A est la création d'une personnalité vigoureuse, une œuvre littéraire au sens plein du mot. L'auteur connaît et utilise le récit de Marc mais il en use très librement avec lui. Le rédacteur —

ou plus exactement l'ensemble des rédacteurs désignés par la lettre B — ont utilisé les évangiles de Matthieu et de Luc, ils ont ajouté toute une série de morceaux empruntés aux synoptiques de manière à rapprocher la narration johannique du type courant de la narration évangélique. Ils ont transporté en Judée le théâtre principal de l'activité de Jésus et introduit tout un système chronologique nouveau par les voyages qu'ils font faire à Jésus à l'occasion des diverses fêtes. Enfin c'est à la couche B qu'appartiennent les discours.

Schwartz lui aussi admet qu'au point de départ de la formation du quatrième évangile il y a une *Grundschrift*. Son auteur était un poète dramatique d'une grande puissance et d'une grande originalité. Créateur génial il ne s'est nullement considéré comme lié par la tradition évangélique, sa seule préoccupation ayant été d'entonner, pour célébrer son Dieu, un chant tout nouveau. Dans la *Grundschrift* les poursuites contre Jésus étaient motivées par la résurrection de Lazare et c'était Pilate qui en prenait l'initiative. Ce poème qui ne peut pas appartenir à la période primitive doit cependant avoir été composé à une date relativement ancienne, sans quoi il n'aurait pas pu prendre à l'égard de la tradition évangélique la liberté que nous voyons qu'il a prise.

Cette *Grundschrift* était une œuvre beaucoup trop originale et qui présentait avec les synoptiques un contraste beaucoup trop violent pour qu'elle ait pu être conservée telle quelle dans l'Église, c'est ce qui explique l'intervention de deux écrivains postérieurs que Schwartz appelle, l'un le rédacteur (*Bearbeiter*), l'autre l'interpolateur. Ils ont travaillé dans le même sens, faisant perdre à l'évangile primitif son originalité et, par là, le rapprochant des synoptiques et le rendant acceptable pour l'Église en l'adaptant à ses besoins.

On le voit, sur les points les plus essentiels il y a accord entre Wellhausen et Schwartz, l'un et l'autre tout en admettant la formation progressive de l'évangile de Jean renoncent à définir avec précision les étapes successives par lesquelles il a passé. L'un et l'autre considèrent l'évangile primitif comme une puissante et originale création réalisée par une utilisation souverainement libre de la tradition synoptique. L'un et l'autre admettent également que le travail de rédaction et de remaniement subi par la *Grundschrift* a eu pour effet et avait pour but de rapprocher autant que possible le récit johannique du récit synoptique et de le rendre acceptable

pour l'Église. Enfin il faut noter que du système de Schwartz comme de celui de Wellhausen résulte une confirmation explicite de la thèse libérale sur l'absence de valeur historique indépendante des données proprement johanniques. En effet les différences que la narration johannique présente par rapport à la tradition synoptique ne s'expliquent pas par l'utilisation de sources particulières mais uniquement par des déformations de la narration synoptique.

C'est à des vues en somme assez semblables à celles de Wellhausen et de Schwartz que M. Loisy s'est rallié dans la seconde édition de son commentaire. La composition de l'évangile lui apparaît beaucoup moins homogène qu'il ne l'avait jugée en 1903. Lui aussi croit qu'on ne peut reconstruire à coup sûr les étapes de la composition littéraire et qu'il faut se borner à esquisser les grandes lignes du développement. M. Loisy considère comme indubitable le fait d'une rédaction composite de l'évangile mais il se prononce contre l'hypothèse d'une compilation de l'évangile tout entier sur des documents antérieurs, contre l'idée d'une tradition johannique distincte de la tradition synoptique et pour l'idée d'un recueil original progressivement enrichi de suppléments et retouché de manière à prendre la forme qui l'a fait recevoir dans le canon évangélique. L'écrit primitif n'apparaît pas à M. Loisy — et c'est certainement ici une heureuse correction des systèmes de Schwartz et de Wellhausen — comme un récit suivi et fortement charpenté, mais comme un recueil qui primitivement n'était peut-être pas destiné à la publicité et qui était formé de méditations sur le thème du Christ, de sa manifestation de son enseignement.

Le travail rédactionnel a eu pour premier objet de rapprocher l'évangile du type traditionnel représenté par les synoptiques. Il a eu ensuite pour effet de retoucher sérieusement le cadre chronologique en donnant au ministère de Jésus une durée de trois ans et demi à cause de la portée messianique de ce chiffre et en donnant 49 ans au Christ pour le faire entrer dans sa gloire au terme de sa septième semaine d'années. Le cadre ainsi constitué a été tant bien que mal rempli par des transpositions et des additions ainsi que par un développement plus considérable donné au ministère jérusalémite. L'évangile johannique ainsi rapproché de la tradition cristallisée dans les synoptiques a pu être agréé par l'Église. Il a conservé quelque chose de son esprit mystique mais a du sacrifier en

une certaine mesure sa transcendance et sa simplicité doctrinales. En même temps une fiction à propos de laquelle M. Loisy croit qu'il faut bien parler de fraude littéraire a procuré à l'évangile un auteur considérable et contribué ainsi à le faire accepter par l'Eglise.

Les théories de Schwartz et de Wellhausen reçurent un accueil assez différent suivant les critiques. Les uns lui opposèrent une fin de non-recevoir. Zahn, après avoir examiné les théories nouvelles, déclara qu'il n'y trouvait pas un atome de vérité, d'autres les traitèrent de fantaisies. Gregory, dans une étude un peu superficielle, Bernhard Weiss qu'on appelait couramment en Allemagne le Nestor de la science du Nouveau Testament, dans un travail plus approfondi, leur opposèrent des réfutations absolues. Clemen dans une étude consciencieuse et érudite concluait dans le même sens. Cependant Harnack déclarait que l'unité de l'évangile ne devait pas être entendue dans un sens rigoureux, que l'éditeur et le rédacteur avaient pu jouer un certain rôle et qu'au reste l'origine du quatrième évangile, tant au point de vue de l'histoire des dogmes qu'à celui de l'histoire littéraire était le plus grand mystère de l'histoire ancienne du christianisme. Bousset, tout en formulant sur des points essentiels des réserves importantes, reconnaissait qu'il fallait désormais mettre un point d'interrogation à côté de l'affirmation traditionnelle de l'unité de l'évangile et que la composition de ce livre posait un délicat problème qui ne pourrait guère être résolu sans l'hypothèse de plusieurs mains successives qui y auraient travaillé. Peut-être, concluait-il, devons-nous nous habituer à voir dans l'évangile l'œuvre d'une école et non plus d'un individu. Arnold Meyer formulait une série de réserves mais reconnaissait aussi l'existence d'un problème trop négligé dans le passé. Il déclarait avoir parfois essayé de le résoudre par l'hypothèse de remaniements mais y avoir renoncé. Johannes Weiss et Voelter faisaient connaître que, depuis plusieurs années déjà, ils avaient essayé de distinguer dans le quatrième évangile diverses couches rédactionnelles et qu'ils avaient exposé des théories dans ce sens dans leur enseignement académique. Mais ce qui prouve plus nettement que tout autre considération qu'il y avait réellement un problème nouveau c'est que, peu après Wellhausen et Schwartz, d'autres critiques qui avaient tout au moins commencé leurs recherches sans connaître les travaux des savants de Goettingue, exposaient des théories qui tendaient à expli-

quer, tout autrement il est vrai que ne l'avaient fait Schwartz et Wellhausen, les faits qui avaient servi de point de départ à leurs théories.

Il faut citer ici, par exemple, Roland Schütz, Soltau et Spitta. Dans une étude parue dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* en 1907 — et qui ignore encore les travaux de Schwartz et de Wellhausen, Roland Schütz soutient que les trois voyages de Jésus à Jérusalem rapportés dans la première partie de l'évangile ont été ajoutés après coup pour faire de Jésus un homme de la capitale et que, ces voyages éliminés, le plan du quatrième évangile se rapprochait beaucoup de celui de Marc.

Soltau a consacré depuis 1901 au problème du quatrième évangile une série d'articles dans lesquels il en a examiné les divers aspects. Il a formulé en 1906 les conclusions auxquelles il avait abouti (1). Les éléments constitutifs essentiels de l'évangile se ramènent pour lui à trois groupes. Il y a d'abord la source qu'il désigne par la lettre L et qui est constituée par ce qu'il appelle les légendes johanniques, morceaux rédigés vers 80 d'après les récits oraux de l'apôtre Jean. La seconde source désignée par la lettre S est formée d'emprunts faits aux synoptiques. La troisième R est un recueil de discours johanniques formé progressivement et qui a eu assez longtemps une existence indépendante.

Les deux premières sources ont été combinées dans une *Grund-schrift* que, vers 130, l'évangéliste a développée pour en faire un évangile complet en y ajoutant d'autres morceaux, les uns extraits des synoptiques, les autres appartenant à un stade de l'évolution plus avancée que les trois premiers évangiles. En même temps l'évangéliste a introduit dans son œuvre quelques éléments empruntés aux Logia mais c'est seulement une dizaine d'années plus tard que l'ensemble des discours est entré dans la composition de l'évangile. C'est à partir de 130 que l'évangile ainsi constitué a été attribué à l'apôtre Jean à cause des relations qu'avaient avec lui les récits de la source L. Postérieurement à 150 l'évangile a encore passé par les mains d'un continuateur (C) qui a ajouté le cha-

(1) *Das vierte Evangelium in seiner Entstehungsgeschichte dargelegt* Heidelberg, 1916 (*Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse*, 1916, VI).

pitre 21 et d'un interpolateur (I) qui a introduit diverses gloses, le récit 20, 2-9, et peut-être le chapitre 11.

Le livre de Spitta qui date de 1910 se rattache aux autres travaux de cet auteur sur la littérature évangélique. Spitta croit qu'en éliminant du quatrième évangile les éléments secondaires on peut retrouver une *Grundschrift* qui serait la plus ancienne et la meilleure des traditions évangéliques. Pour la reconstruction de cette *Grundschrift*, Spitta part du chapitre 21, dont le caractère additionnel est aussi incontestable qu'incontesté. Tel qu'il se présente à nous le quatrième évangile est formé de trois éléments. Il y a d'abord ce qui provient de la *Grundschrift*, puis ce qui a été ajouté par le rédacteur qui est l'auteur du ch. 21 et qui est constitué, d'une part, par ce qu'il a emprunté à des traditions et, de l'autre, par ses réflexions. Spitta pose en principe que l'analyse à entreprendre ne peut s'appuyer que sur l'étude de l'évangile lui-même et qu'elle ne doit pas faire intervenir de critère emprunté à la comparaison du récit johannique avec la tradition synoptique parce que cette tradition ne constitue pas un bloc homogène et parfaitement historique.

La *Grundschrift* est, pour Spitta, une source cohérente, un récit bref, mais pour l'essentiel complet, de la vie de Jésus. Elle en présentait les divers éléments dans leur développement organique. Ce récit était l'œuvre d'un disciple de Jésus, très probablement de l'apôtre Jean, sa rédaction est fort ancienne et pourrait être antérieure à 44. Cette *Grundschrift* est le canevas sur lequel a travaillé l'évangéliste, développant les discours, faisant des additions et insérant ça et là ses réflexions personnelles.

Nous mentionnerons enfin les idées exposées tout récemment par l'historien Eduard Meyer (1). Il prend assez vivement position contre la méthode employée par Schwartz et Wellhausen. Il ne faut pas, dit-il, demander à un auteur comme le quatrième évangéliste une rigoureuse logique. Au reste qu'il s'agisse d'un texte composé d'un seul jet ou résultant d'additions successives, on ne peut en tous cas pas se le représenter comme un conglomerat tout fortuit de sources et de traditions mécaniquement juxtaposées l'une à l'autre. Il faut bien admettre que celui, quel qu'il soit, auteur ou rédac-

(1) *Ouv. cité.* p. 310 s.

teur, qui a donné au texte la forme que nous lisons lui a trouvé un sens cohérent. L'exégèse ne peut se dispenser de découvrir quel est ce sens, elle n'a pas le droit de jeter le manche après la cognée et de recourir tout de suite à l'hypothèse de remaniements. Eduard Meyer est cependant bien loin de nier la justesse de beaucoup des observations sur lesquelles s'appuient Schwartz et Wellhausen. Il admet que l'évangile ne nous est pas parvenu sous la forme que lui avait donnée son auteur mais qu'il a passé par les mains d'un éditeur qui a ajouté les *chapitres* 15 à 17, le *chapitre* 21 et divers morceaux comme la notice de 19, 35 et l'épisode de 20, 2-9 sur Pierre et le disciple anonyme au sépulcre.

L'évangile primitif n'était pas une œuvre homogène en ce sens que son auteur ne l'a pas écrite d'un seul jet en suivant ou bien ses souvenirs personnels ou bien une source cohérente. Il a utilisé des matériaux, il l'a fait avec une souveraine liberté, non pas à la manière d'un historien qui reproduit scrupuleusement ses documents mais comme un poète dramatique qui manie librement les données traditionnelles. Les matériaux sont indifférents à l'auteur, il ne les suit qu'autant qu'il a besoin d'eux pour illustrer les idées qu'il veut mettre en lumière, il les laisse tomber ensuite. De là ce qu'il y a d'imprécis, de fragmentaire et d'incohérent dans beaucoup de ses récits. Mais la matière traditionnelle résiste parfois au traitement que l'auteur lui fait subir. Il est des endroits où tel détail conservé sans être directement utilisé par l'auteur, tel trait mal intégré dans son contexte peut servir de point de départ pour la reconstruction d'une source. Il ne s'agit pas, pour Eduard Meyer, de distinguer plusieurs documents dans l'évangile, mais de reconstituer les sources que l'évangéliste a utilisées. Le résultat de cette analyse dont l'auteur ne donne pas le détail est qu'en dehors des évangiles synoptiques, Jean a utilisé une source particulière d'une grande valeur historique qui apparaît notamment dans l'histoire de la passion (1).

Nous voudrions maintenant, à la lumière des travaux dont nous avons essayé de caractériser brièvement les plus saillants, tenter de poser quelques principes dont il conviendrait, selon nous, de

(1) C'est sur la question des sources que portent les divers travaux que j'ai consacrés au quatrième évangile.

s'inspirer dans l'étude du quatrième évangile. Nous nous bornerons à les indiquer très brièvement en nous abstenant avec intention d'entrer dans tous les développements qu'ils comportent.

I. — Le quatrième évangile ne peut, en tous cas, pas être regardé comme une mosaïque, comme un conglomerat de sources et de traditions combinées et rapprochées au hasard, sans idée préconçue et d'une manière inorganique. Il faut se garder ici — et cette observation vaut aussi pour les autres livres du Nouveau Testament à propos desquels peut se poser le problème des sources — d'une assimilation hâtive avec la manière dont le problème des sources se pose à propos de certains livres de l'Ancien Testament. Dans le Nouveau Testament, et tout spécialement dans le quatrième évangile, le rôle des rédacteurs ne se réduit jamais à un simple travail de compilation et d'ajustement mécanique de sources. La méconnaissance de ce principe risquerait de compromettre et de stériliser l'application d'une méthode qui a donné, pour les synoptiques par exemple, et pour le livre des Actes, des résultats fort importants et dont on peut, si elle est convenablement appliquée, attendre de grands progrès pour l'étude du quatrième évangile et d'autres livres encore comme l'Apocalypse.

II. — Quelle que soit la diversité des matériaux sous-jacents et la multiplicité des rédacteurs qui ont sans doute donné au quatrième évangile sa forme actuelle, il ne faut pas méconnaître l'unité profonde du quatrième évangile, unité de pensée, unité d'inspiration, unité de style et de langue. Aucune théorie sur la composition de l'évangile ne saurait être retenue si elle méconnaît ou n'explique pas cette unité fondamentale.

III. — Dans l'appréciation des incohérences, des sutures, des contradictions qui servent de point de départ à la distinction de ce qui peut être dû à plusieurs mains ou de ce qui doit être rapporté à des traditions diverses, il faut tenir compte du caractère général du quatrième évangile, de sa logique propre, de son esprit mystique. Ceci doit être illustré par un ou deux exemples que nous présenterons aussi brièvement que possible. L'intérêt qui domine l'évangile de Jean est d'ordre théologique et religieux, non pas d'ordre narratif. Les détails donnés ne permettent pas de se représenter chaque épisode d'une manière concrète et vivante. Ils se réduisent au minimum strictement indispensable pour esquisser le schéma qui

servira de cadre et de prétexte aux discours. Les personnalités accessoires, qu'il s'agisse des disciples, de Jean-Baptiste, ou de Nathanaël, sont réduits à de simples abstractions. Il en résulte que s'il y a des lacunes dans le cadre narratif des épisodes, il n'est pas légitime d'en conclure directement à une mutilation. Si, par exemple, l'issue de l'entretien avec Nathanaël n'est pas rapportée c'est parce que ce qui intéresse l'évangéliste ce n'est pas ce que devient Nathanaël c'est uniquement le discours prononcé par Jésus. Nous n'avons donc pas le droit de penser que la conclusion du récit a disparu.

Dans l'exposé des idées l'évangéliste procède beaucoup plus par juxtaposition que par enchaînement. Il ne possède pas l'art de nuancer sa pensée mais souvent complète une proposition générale par une proposition particulière opposée qui limite la portée de la première (1, 11-12 ; 3, 32-33 ; 8, 15-16). Il en résulte que la juxtaposition d'idées contradictoires n'est pas nécessairement et dans tous les cas la preuve d'une dualité de sources ou d'un remaniement.

Divers indices prouvent que le quatrième évangile suppose l'histoire évangélique, telle qu'elle est racontée dans les synoptiques, connue de ses lecteurs. Il en résulte que là où nous constatons un trou dans la narration nous ne sommes pas en droit de conclure nécessairement à une mutilation. Il peut se faire en effet que le narrateur fasse état de la connaissance des événements que ses lecteurs ont par ailleurs.

Le plan du quatrième évangile, si on fait abstraction de la première et de la dernière partie, ne présente pas un développement organique. La disposition du récit n'est pas déterminée par des considérations chronologiques ou géographiques. Il y aurait, sans cela, de singulières lacunes dans un récit qui ne serait guère qu'un cadre vide et il faudrait supposer de perpétuelles allées et venues très insuffisamment motivées entre la Galilée et la Judée. Il n'y a pas davantage de plan systématique puisque les idées fondamentales de l'évangile viennent et reviennent suivant que les épisodes relatés les suggèrent. Il n'y a pas non plus de développement psychologique ni dans la conscience messianique de Jésus, ni dans la manifestation de cette conscience, ni dans la foi des disciples ou dans l'incrédulité et l'hostilité des Juifs en sorte que dans l'impossibilité où l'on est de découvrir dans le quatrième évangile un plan orga-

nique on est amené à se demander s'il ne faut pas le comprendre comme une collection d'épisodes dont chacun a sa valeur en lui-même et qui illustrent différents aspects de la vérité chrétienne. S'il en est ainsi, on comprend qu'il ne faille pas considérer *ipso facto*, une lacune ou une incohérence de la narration comme l'indice d'un remaniement ou d'une mutilation.

IV. — Il est nécessaire de soigneusement distinguer deux problèmes qui, dans ces dernières années, ont souvent été confondus : c'est, d'une part, celui des sources de l'évangile et de l'autre celui de sa composition. La question de savoir quels documents, sources écrites ou traditions orales, ont été utilisés pour la rédaction de l'évangile est absolument indépendante de la question de savoir par qui ils ont été mis en œuvre, si c'est en une fois, par un auteur unique ou à diverses reprises et par une série de rédacteurs successifs.

V. — L'analyse à faire du quatrième évangile ne doit être dominée par aucun principe formulé *a priori*. Il n'est donc pas légitime de poser comme un axiome — ainsi que l'ont fait Schwartz et Wellhausen d'une part, et Spitta de l'autre — qu'il faut dégager du quatrième évangile une *Grundschrift* originale et parfaitement cohérente, peu importe d'ailleurs qu'on se la représente comme une œuvre d'imagination ou comme une relation historique. Il faut se garder aussi d'affirmer *a priori* que cette *Grundschrift* doit être radicalement indépendante de la tradition synoptique et par conséquent que tout ce qui, dans le quatrième évangile, trahit un contact avec les synoptiques doit être considéré comme un élément secondaire.

VI. — Le problème de la composition du quatrième évangile est posé par le chapitre 21 qui a incontestablement le caractère d'une addition, les deux derniers versets du chapitre 20 excluant complètement l'idée que l'auteur aurait pu avoir l'intention de poursuivre son récit. La langue de ce chapitre présente quelques différences appréciables avec celle des vingt premiers. D'autre part, le chapitre 21 n'est pas la suite naturelle et logique de ce qui précède, puisqu'il présente comme la troisième manifestation du Christ ressuscité ce qui, en réalité, est la quatrième.

Une des raisons de l'addition du chapitre 21 est certainement l'introduction de la notice du verset 24 sur le disciple bien-aimé. L'auteur de cette notice se distingue nettement de l'évangéliste

c'est un éditeur. Il a sans doute emprunté la matière du chapitre ajouté à l'évangile à une ou plusieurs traditions auxquelles l'évangéliste avait puisé une partie des récits insérés dans son œuvre. Il est indiqué de rechercher si l'éditeur qui a ajouté le *chapitre* 21 n'a pas fait d'autres additions, et notamment s'il n'y a pas lieu de lui attribuer tout ou partie des passages qui mettent en scène le disciple bien-aimé.

Il convient en outre de remarquer que certains morceaux de l'évangile viennent en surcharge. C'est à propos des discours des adieux que cette observation peut être faite de la manière la plus frappante. Le passage 14, 25-31 qui a nettement le caractère d'une conclusion ne peut avoir été originairement suivi d'un discours qui ne remplit pas moins de trois chapitres. L'invitation que Jésus adresse à ses disciples « Levez-vous, partons d'ici » ne peut avoir été originairement suivie d'effet qu'après trois chapitres. D'autre part, les affinités de pensée, de style et de vocabulaire que l'on constate entre les deux parties des discours des adieux excluent absolument toute théorie qui leur attribuerait des origines réellement différentes. Il y aurait donc lieu d'envisager l'hypothèse de l'addition de ces chapitres par l'évangéliste lui-même revisant son œuvre. Il semble qu'il faille de même attribuer une origine secondaire au récit de la résurrection de Lazare dont le caractère johannique est si frappant. La note 11, 2, montre, en effet, que ce chapitre a été écrit par un auteur qui avait sous les yeux le *chapitre* 12 déjà composé. De plus, il faut remarquer que la retraite de Jésus à Ephraïm qui suit la résurrection de Lazare forme doublet avec la retraite en Pérée qui la précède.

Il y a lieu de rechercher, en outre, si certains éléments des discours qui, tout en se mouvant dans la même sphère d'idées que leur contexte, constituent comme des reprises et des répétitions, ne seraient pas des développements ajoutés secondairement par l'évangéliste lui-même (9, 18-24; 5, 34 s.; 7, 37-44, 10, 16).

Enfin il nous semble que l'analyse de la composition de l'évangile ne peut se dispenser d'examiner si certains éléments ne seraient pas des interpolations postérieures impossibles à attribuer à l'évangéliste lui-même et que rien n'autorise à mettre au compte de l'éditeur. La question se pose par exemple à propos de 1, 15 notice sur Jean-Baptiste, directement imitée de 1, 30, et qui interrompt mal-

heureusement et maladroitement le développement du prologue. La même remarque peut être faite à propos de 5, 28-29, morceau qui introduit l'idée de la résurrection au dernier jour et du jugement dernier dans un développement où il est question de la vie donnée immédiatement au croyant pour qui il n'y aura plus de jugement.

VII. — La recherche des sources du quatrième évangile porte principalement sur les parties narratives. Elle doit tenir compte d'une part des relations qu'elles présentent avec leur contexte et de l'autre des affinités qu'elles ont entre elles. Dans certains cas, il est possible d'user d'un autre critère extrêmement précieux qui est la comparaison avec les synoptiques. Cette comparaison permet parfois de déterminer si la source utilisée par le quatrième évangile est la relation synoptique elle-même ou bien une forme qui lui soit ou antérieure ou postérieure.

Il va sans dire que l'analyse des sources est un travail très délicat et auquel il convient d'appliquer une méthode très souple et dont les règles ne peuvent pas être rigoureusement formulées.

Nous voudrions seulement indiquer très brièvement quelques résultats auxquels on peut, croyons-nous, être conduit.

On a remarqué que dans la première partie de l'évangile se trouvaient deux récits (celui du miracle de Cana : 2, 1-11, et celui de la guérison du fils du Basilikos de Capernaum : 4, 46-54), qui ont entre eux ceci de commun qu'ils présentent des manifestations galiléennes de Jésus et les numérotent sans tenir compte de la guérison de l'impotent de Bethesda accomplie entre temps à Jérusalem. Ces deux récits viennent évidemment de la même source. On est tenté de lui rapporter aussi le récit donné au *chapitre* 21 par l'éditeur sur l'apparition du ressuscité au bord du lac de Tibériade, récit qui pourrait bien avoir été originairement celui d'une troisième manifestation galiléenne de Jésus et non d'une troisième apparition du ressuscité.

A côté de cette première source que nous appellerons la source galiléenne, se place un second cycle de traditions constitué par les récits synoptiques auxquels il faut, selon nous, joindre une forme plus ancienne de cette même tradition ne serait-ce que parce que le quatrième évangile fixe la mort de Jésus au 14 Nisan comme le faisait la source de Marc.

Il y a enfin tout un groupe de récits qui n'ont aucun parallèle

dans les synoptiques et qui ont un caractère de précision qui empêche d'y voir de simples cadres imaginés par l'évangéliste pour y introduire des enseignements théologiques. Parfois ils présentent des contradictions frappantes avec les idées ou les conceptions typiques de l'évangéliste. Il faut en présence de semblables observations recourir à l'hypothèse de sources particulières. Nous serions disposé à le faire notamment pour la seconde rencontre de Jésus avec Jean-Baptiste (3, 22-4, 3), pour la venue de Jésus à Jérusalem pour la fête des tabernacles (7, 1 s.), pour la parabole du bon berger (10, 1-4) pour la retraite de Jésus en Pérée (10, 40-42). S'agit-il d'une source unique, d'un cycle de traditions ou de fragments isolés et y a-t-il entre eux et la source galiléenne quelque relation? Ce sont là des questions qu'on ne peut se dispenser de poser mais auxquelles il n'est pas aisé de donner une réponse précise.

Au reste, ce que nous en avons dit doit surtout dans notre pensée illustrer les principes que nous avons essayé de poser.

Quoi qu'il en soit nous avons le sentiment que la critique n'est encore qu'au début de la phase nouvelle qui s'est ouverte avec les travaux de Schwartz et de Wellhausen et qu'elle a devant elle une vaste carrière à parcourir. Le dernier mot n'est pas dit sur le quatrième évangile, il ne le sera sans doute jamais, mais peut-être que dans dix ou vingt ans on sera parvenu à serrer les faits de plus près qu'on ne l'a fait jusqu'ici et qu'on aura ainsi préparé un rapprochement entre les thèses si opposées qui, aujourd'hui encore, sont soutenues sur le quatrième évangile.

En raison de l'heure avancée, il est décidé que la discussion de cette communication sera reportée à la prochaine séance.

La séance est levée à 6 heures 20.

LES KURDES ET LE CHRISTIANISME

C'est une image malheureusement trop connue que celle des kurdes massacrant les chrétiens et nous n'allons pas évoquer de nouveau ces scènes lugubres et douloureuses. Dans cet article nous voulons laisser de côté la triste actualité et nous ne chercherons qu'à rapprocher certains faits notés dans nos lectures des observations personnelles que nous avons faites pendant notre séjour à Ourmiah, à la porte même du Kurdistan. Une idée générale se dégage de ce rapprochement, à savoir que dans les premiers siècles de notre ère le christianisme a été beaucoup plus répandu que maintenant dans les contrées kurdes.

Ces contrées sont généralement peu connues et cela nous oblige à préciser que dans les lignes suivantes nous parlerons du pays montagneux renfermé dans le triangle Van-Ourmiah-Mossoul qui porte le nom du Kurdistan Central. C'est là que, dans le sândjak Hakkîari du vilayet de Van, nous trouvons le plus fort bloc chrétien représenté par les chaldéens montagnards qui occupent les hautes vallées du Grand Zab et vivent en tribus sous le pouvoir de leur patriarche héréditaire Mar Chîmoune. C'est là aussi que nous rencontrons les tribus kurdes très sauvages et difficiles à connaître. Nous avons parlé ailleurs du rôle de ces Chaldéens pendant la guerre ainsi que de quelques traits caractéristiques de la vie kurde, nous n'y reviendrons pas ici¹.

1) « Une petite nation victime de la guerre — les Chaldéens », *Revue des sc. pol. et soc.*, 1921. — L'article sur les Kurdes a paru dans le *Mercure de France*, février 1921.

Quant au présent article lui-même il a déjà été publié pour la première fois dans le journal chaldéen *Koeuhwa* (Etoile) à Ourmiah.

C'est un de nos voyages en cette contrée qui nous a permis de relever des survivances de culte chrétien soit dans les traditions de ces peuplades, soit dans les noms des localités ou autres indications.

Il s'agit notamment d'une très ancienne église au nom de Mari Mama qui se trouve en plein pays kurde dans la région d'Oramar (S.-O. d'Ourmiah à 90-100 km., sur Roubari Chine, affluent du Grand Zab). Il n'existe là qu'une seule famille chrétienne chargée de l'entretien de l'église et vivant sur les revenus des terres appartenant à ce sanctuaire. Elle vit en assez bons termes avec les Kurdes et, pour notre part, nous expliquons ce fait par l'existence d'une légende d'après laquelle le patronyme de l'église après s'être sauvé du martyre s'établit dans cette région éloignée, en rassembla tous les serpents et les mit sous une pierre qui est à la base de l'église. L'église et les serpents qui y sont enfermés sont gardés de père en fils par la famille en question et si ce droit consacré par les siècles était violé, malheur à tous les habitants : les serpents quitteraient aussitôt leur repaire ! Les Kurdes superstitieux n'oseront jamais rompre la tradition, d'autant plus que dans chaque génération des gardiens il y en a un qui voit « le père des serpents » (*sic* !). Nous avons trouvé la vie de saint Mari Mama dans les « *Acta martyrum et sanctorum* » (édité P. Bedjan, *cong. miss.*, t. VI, pp. 431-458). Cette version officielle ne correspond en rien à la légende si ce n'est qu'on attribue à Mari Mama certaine autorité sur les bêtes sauvages, mais on n'y dit rien des reptiles.

Toujours est-il que la visite à l'église de Mari Mama a éveillé notre curiosité et voici les résultats de nos recherches.

La première série de preuves en faveur de notre hypothèse sera prise dans le domaine des faits bien connus de l'histoire du christianisme dans le Proche Orient et nous nous fonderons sur les travaux de M. J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, W. A. Wigram, « *History of the Assyrian Church*, Duval, *La littérature syriaque* et L. O. Leary *The syrian church and fathers*.

Nous y voyons qu'à la fin du iv^e siècle les disciples de Mar Awgin évangélisent le Kurdistan : Dr. Daniel et Michael visitent Hesna Ebraya (Mossoul de nos jours) et les régions de Maalta et Beit Nouhadra. Maalta se trouvait à l'ouest de Mossoul et Beit Nouhadra aux environs de Tour El Abdine actuel¹. Un des compagnons de M. Awgin, Mika, était originaire de B. Nouhadra. Il est connu comme fondateur d'un grand couvent à Alkoch, bourgade peuplée de chrétiens près Mossoul et qui existe encore sous le même nom. En même temps Mar Zaya fondait les couvents dans la région de Djilou (habitée maintenant par une tribu de Chaldéens montagnards de ce nom) et Mar Bichou construisait une église à son nom dans une petite localité assise à cheval sur la frontière turco-persane, quelques 70 km. en ligne droite à l'ouest d'Ourmiah. — Ces églises existent toujours et elles renfermaient des ex-voto, des manuscrits et des souvenirs précieux pour l'histoire, malheureusement pillés pendant la guerre par les Kurdes. A M. Zaya, dit-on, on conservait le pacte conclu entre le prophète Mohammed et la communauté chrétienne lui accordant certaines faveurs et le libre exercice du culte. Ce document, évidemment un apocryphe, est publié dans un livre naïf et intéressant de George Dav. Malech, (*History of the syrian nation and the..... old Church of the East*). En outre, ceci est authentique, il y avait des potiches chinoises rapportées par les missionnaires nestoriens qui avaient poussé jusqu'à l'Extrême-Orient. On raconte qu'après le pillage de l'église de M. Zaya, un jeune chef kurde, qui se trouvait à la porte et surveillait sa bande emportant le butin s'écria « puissent toutes les églises chrétiennes du pays périr de la sorte ! » ; au moment même il tomba tué raide par une balle égarée.

Remarquons, par ailleurs, que le nom de Daniel est mentionné avec celui de M. Mama dans un dicton chaldéen.

1) Pour identifier l'ancienne nomenclature avec la topographie actuelle le livre suivant est très utile : « *Ausüge aus syrichen Akten persicher Märtyrer* », par G. Hoffmann (*Deutsche Morgenländische Gesellschaft*, VII Band, n° 3).

Comme nous l'avons dit, M. Mama aurait enfermé les serpents sous son église et maintenant si un Chaldéen rencontre le serpent il s'écrie : « Mari Mama, Mar Daniel, kîpa l'houua hich », c'est-à-dire — S. Mama, S. Daniel ! mettez la pierre sur le serpent ! — Or, à Oramar, en dehors de l'église toujours existante de M. Mama, il y en a une autre au nom de M. Daniel, qui est convertie en mosquée. Ces indices et le fait que la tradition attribue à l'église de Mari Mama une grande ancienneté permettraient peut-être de supposer que ce sanctuaire date, ainsi que Mar Zaya et Mar Bichou, de la fin du iv^e et du commencement du v^e siècle de notre ère. De source musulmane (Mir-at-Bouldan) nous savons que Oramar a opposé une résistance très vive aux envahisseurs arabes qui voulaient implanter partout l'Islam par la force de leurs armes. Cela confirme l'hypothèse qu'Oramar, éminemment kurde maintenant, était chrétien dans le temps. A la même époque, fin du iv^e siècle, dans une autre région kurde, Khanitha, au nord d'Erbil, nous trouvons l'évêque Akib Chima, qui prêchait dans cet endroit et qui est mort martyr en 379.

Un peu plus tard nous relevons qu'en 415, au concile du Yahba Allaha, parmi les titulaires des nouveaux sièges épiscopaux se trouvait Adraq, évêque « des tentes kurdes ». A la même époque saint Jacques de Nisibis fondait un monastère à Kardou (moderne Djezirah sur le Haut Tigre).

Mar Pethioun, martyrisé en 447, est connu comme missionnaire dans la région des sources du Petit Zab. Ces sources se trouvent, comme on le sait, en territoire persan au sud de la petite ville d'Ouchnou (S.-O. du lac d'Ourmia) et cet endroit est habité par les tribus kurdes de Mamach et Goeuvrik. L'œuvre de ce missionnaire fut couronnée de succès ; il convertit beaucoup de païens et bâtit plusieurs églises. Un quart de siècle après, Mar Saba¹ prêche dans les mêmes régions. Les

1) Il est curieux de constater que d'après les croyances des Yezidi tout membre de cette communauté doit chaque jour à l'aube aller dans un endroit d'où on peut voir le soleil levant et de comparer cette observation avec le fait

Kurdes adoreurs du soleil et du feu l'arrêtent, mais ils sont subjugués par la force de son éloquence et ses miracles. Mis en liberté il y organise une communauté chrétienne et laisse comme vicaire le prêtre Soubhalemaran qui a fondé un couvent.

Dans la moitié du VI^e siècle le pays d'origine de Mar Pethioun et Mar Saba était probablement déjà très pénétré de christianisme, car nous voyons que Mar Aba, originaire de ce pays, devient catholikos de tous les chrétiens de l'Empire Perse. — A la fin du VI^e siècle un autre catholikos, Sabr-Ichou, prêche dans les régions montagneuses de Radan, Belechfar et Chiar-sour (Chehrezor actuel), c'est-à-dire à peu près entre les rivières de Petit Zab, Diala et la ville kurde de Saoudj Boulaq (S.-E. du lac d'Ourmiah). Toute cette région est foncièrement kurde aujourd'hui, mais nous verrons plus bas que des traces du caractère chrétien, bien que très faibles, subsistent jusqu'à nos jours dans les régions au sud du lac d'Ourmiah.

Au VII^e siècle le Patriarche Mar Goeuverguiz (661-680) vient du pays de Roustaka. Or Roustaka (nous le disons sur l'autorité de M. Heazell, *Kurds and christians*), est l'ancien nom de Chemdinan ou Naoutchia, un des coins perdus du Kurdistan Central, à un jour de voyage à cheval au sud de la ville d'Ourmiah. Pour que ce pays puisse donner jour à un haut dignitaire de l'Église, il est à présumer qu'il était pénétré de foi chrétienne. Nous aurons l'occasion de corroborer cette idée plus loin.

Feuilletant toujours l'histoire du christianisme du proche Orient, nous rencontrons le nom de Mar Gauriil Taureta, natif de Chehrezor, prieur du couvent Beit Abé près Mossoul, et, ce qui est plus significatif, à la fin du VIII^e siècle et au commencement du IX^e David d'Beit Rabban avait le titre de « l'évêque de

que Mar Saba eut à faire justement avec les Kurdes adoreurs du soleil. « *The Religion of the Kurds* » by G.-R. Driver, *Bull. of the School of Oriental Studies London Institution*. Vol. II, part. II.

Qartevayé » : il n'est pas difficile de reconnaître que Qartevayé et Kurdes sont des équivalents. D'autre part, on spécifie que ce David était évêque de Khanitha, déjà mentionné plus haut, ce qui semble prouver que depuis le iv^e siècle le christianisme a fait des progrès au Nord d'Erbil, où avait prêché le martyr Akib Chima.

Pour en finir avec ces citations disons encore que c'est un certain Guissa, natif d'Ouchnou, qui a fondé le monastère à Malatia en Asie-Mineure en 958¹.

De là passons aux preuves fournies par la géographie historique des pays jadis presque chrétiens, aujourd'hui kurdes. Nous nous bornerons à une énumération sommaire et rapide. Ainsi Erbil (Arabela), dite Haouler en kurde, était une ville métropolitaine de 410 (évêque Daniel) à 790 (évêque Nestorus). De nos jours on trouve en fait de chrétiens un grand village de Diana près cette ville et deux villages, Chaklaoua (église) et Ain Kaoua, plus au nord. — Bet Dasan, le pays qui comprenait la région au sud d'Amadia et à l'ouest du Grand Zab, avait des évêques de 410 à 605. Il subsiste jusqu'à présent 45 villages chrétiens avec 1.205 familles contrebalançant l'élément kurde. — Bet Moksai (la province romaine Moxaena) actuellement la région kurde de Moukous au sud du lac de Van, avait des évêques au v^e siècle. Passons sur les autres localités telles que Balad, sur le Tigre, et China, entre ce fleuve et le Grand Zab, et constatons que, dans le triangle géographique en question, on ne trouve presque pas un seul endroit qui soit ignoré par l'histoire ecclésiastique de l'Empire Perse dans les iv-vi^e siècles. Aujourd'hui, à part les Chaldéens montagnards et l'agglomération de Chaldéens persans à Ourmiah et Salmas, on ne trouve les chrétiens au Kurdistan qu'à l'état sporadique, submergés par le flot kurde. Rien de plus touchant que de lire la description, que nous donne Rev. W. A. Wigram dans son livre *Cra-*

1) On dit que Mas'oudi a trouvé des Kurdes qui professaient le christianisme au x^e siècle (Al-Ansârî, *Noukhat-oud-Dahr*, p. 19). — Driver, *op. cit.*

dle of Mankind d'un de ces 'pauvres villages chrétiens perdus dans les montagnes kurdes, où depuis 30 ans on n'a pas vu de prêtre.

Nous avons épuisé nos renseignements bibliographiques ; ils ont déjà jeté quelque lumière sur la question que nos recherches personnelles sur le terrain ont tendu à préciser.

Nous avons mentionné d'après l'histoire que la région de Roustaka, actuellement Chemdinan, avait été christianisée. Il n'y a maintenant qu'une quinzaine de villages chrétiens avec 270 familles. Mais en compensation nous y trouvons de nombreuses églises. Comme églises encore existantes nommons celle de Déra Rech, la résidence du Métropolitain nestorien Mar Khnanichou, celui qui confirme l'élection du Patriarche et qui au besoin fait l'intérim, aussi une très ancienne église à Saté, qui est connue surtout par sa porte faite d'un seul morceau de vieille vigne. Ce fait frappera moins si nous expliquons qu'en général les portes de ces églises sont de dimensions très modestes pour que les musulmans ne puissent pas introduire à l'intérieur le bétail. Du reste tout est très modeste dans ces églises qui sont exposées à tous les dangers ; vous ne trouverez que rarement une croix sur le toit et encore est-elle de dimensions minimales ; elle a la forme dite grecque et à chaque bout sont gravés trois petits cercles indiquant la Sainte Trinité. Plus souvent on peut voir le signe de la croix gravé dans un cercle au dessus de la porte. Le clocher n'existe pas, il est remplacé à l'intérieur de l'église par un disque métallique suspendu à une barre posée entre deux murs dans le sens de la largeur.

A côté de ces deux églises qui subsistent encore, combien y en a-t-il dont on n'a gardé que le souvenir. Mar Chimoune Bar Saba (à sa place le cheikh kurde a construit sa résidence d'été). Mar Goeuverguiz (rappelons-nous le Patriarche de ce nom du VII^e siècle qui était de cette région) Mar Kouriakos, Mar Odi-chou, Mat Mariam, Mar Chalita. La liste (qui nous avait été fournie par Mar Khnanichou) est assez longue ! Et pour la compléter nous trouvons dans le nom d'un village, Déra

Baniyé, l'indication qu'il y avait là une église. Remarquons encore que si un voyageur se hasardait dans la contrée peu hospitalière qui sépare Erbil de Ravandouz, on lui montrerait à côté de la route une colline dominée par les ruines d'une église et on appellerait cet endroit Déra. Ne pouvons-nous pas voir là la confirmation de ce qui était dit sur Akib Chima au iv^e siècle et David d'Bet Rabban du ix^e siècle? De même, à Oramar, il y a un village du nom de « Khaoucha Déra », c'est-à-dire — cour d'église.

La région d'Ouchnou, sur laquelle du reste nous avons des renseignements directs dans Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, nous fournit plus d'un exemple de vestiges chrétiens dans ce Kurdistan si changé depuis. Les noms de plusieurs villages fixent notre attention — Bim Sourta ou « petit autel » en Chaldéen, Kani Soura « petit prêtre » (vicaire?), Nalos (probablement Nervas — rayon), Denkha. Il existe aussi un lieu de pèlerinage — « ziarét » — très vénéré par les Kurdes qui l'appellent Cheikh Ibrahim. Or, ce n'est que la tombe de l'évêque Abraam qui avait son siège épiscopal à Ouchnou au xiii^e siècle. Chaque année encore, les Kurdes et les chrétiens venus des environs, se rassemblent près de la tombe et fêtent ainsi sans y prendre garde la mémoire de l'évêque. On vous montre aussi à quelques lieues à l'est d'Ouchnou un vieux cimetière connu sous le nom kurde de « kabri fala » — cimetière chrétien. Nous savons par ailleurs que Mar Yahb Allaha pour fuir la persécution du sultan mongol Oldzaïtou, au commencement du xiv^e siècle se sauva à Ouchnou. Il nous a conservé le nom de l'évêque, Mar Yakou. A ce propos ne faudrait-il pas mentionner qu'il y a une colline sur la plaine de Souldouz (juste au sud du lac d'Ourmiah) qui porte le nom de Soultan Yakoub? Dans cette région de Souldouz voisine d'Ouchnou, il existe encore une église au village de Rahdané, où avait été assassiné Mar Khnanichou, évêque de Moukri. Moukri est une puissante tribu kurde aux environs de Saoudj Boulag. — Cela nous amène aux environs de cette ville kurde, au sud-est du

lac d'Ourmiah. Il n'y existe plus maintenant de chrétiens, mais un examen attentif nous a permis de relever quelques souvenirs. Tout d'abord dans le voisinage immédiat de la ville près du « pont rouge » (pyré sour), se voient les ruines de l'église au nom de Mar Serguiz sur une élévation connue chez les Kurdes comme « Khola péresta » (c'est-à-dire « adoration de Dieu »). Et au sud de la ville nous rencontrons un village portant le nom bien chaldéen de « Latchine ». Dans ce village, on note aussi une localité appelée « tchak latchine » (bon, bienheureux Latchine) où on se rassemble chaque année tout comme à zialet d'Ouchnou pour y prier. La région de S. Boulag était comprise dans l'évêché de Moukri.

Ainsi nous avons à tour de rôle interrogé l'histoire, la géographie et l'archéologie locale du Kurdistan et il nous semble avoir relevé des coïncidences utiles pour notre thèse. Mais il y en a d'autres, plus curieuses, prises dans la vie même et celles-ci nous permettront de terminer notre étude sur une conclusion qui s'impose d'elle-même.

Nous voulons dire que, par exemple, une des plus sauvages tribus nomades kurdes, les Heriki, transporte jusqu'à présent dans ses migrations des reliques, sorte de palladium de la tribu, qui, au dire de ces Kurdes, représentent la tête de Mar Goeuverguiz. On nous a assuré que le même fait s'observait dans une autre tribu, les Abdoï, et nous serions d'autant plus porté à le croire que à Tchiarik Kala, résidence des khans Abdoï, existe l'église au nom de ce saint. — Le nom même de Abdoï, ainsi que d'un autre clan — Nisanaï —, a une consonnance tout à fait chaldéenne. Nous savons aussi que le clan de Fenek affirme descendre d'une chrétienne, nommée Penna, laquelle après la mort de son mari se serait faite musulmane avec ses sept fils. Ceci concerne les tribus qui sont près d'Ourmiah. Mais plus loin, en plein Kurdistan turc, dans les régions de Bohtan, Midyat et Sassoun, il existe aussi plusieurs clans kurdes qui gardent la mémoire de leur ancienne religion chrétienne et, entre autre, à Sassoun on les appelle « ceux qui ont renié la croix ».

Dans le triangle du Kurdistan central deux populations coexistent, les Kurdes et les Chaldéens. Leur proportion est bien inégale, elle est approximativement de 1 à 5 (à peu près contre 100.000 Chrétiens, il y aurait 500.000 Kurdes¹.)

De ce qui précède, il résulte que dans les dix premiers siècles de notre ère la proportion des Kurdes et des Chrétiens était beaucoup plus favorable à ces derniers qu'elle ne l'est aujourd'hui.

Dans le cours des siècles, là où les Chrétiens se trouvaient en masse compacte, l'islamisation a eu peu de prise sur eux, mais là, au contraire, où ils étaient peu nombreux ils ont subi un recul complet.

Ce processus se continue de nos jours. Nous voyons que même les secousses violentes telles que le massacre de 1845 de Badir Khan Bek n'a pas pu entamer le bloc de Chaldéens montagnards. Ils ont résisté aussi pendant la dernière guerre et ils ont finalement préféré l'exil à l'Islam. Mais là où ils étaient en minorité, telles les régions de S. Boulag, Souldouz, Ouchnou, Chemdinan etc., ils ont capitulé. Seuls quelques noms et quelques ruines témoignent de leur passé.

B. NIKITINE.

Ancien V. Consul de Russie
à Ourmiah (Perse).

1) Par les mariages les Nestoriens (c'est-à-dire les Chaldéens) et les Kurdes sont apparentés au point de vue de la race. Si un Kurde se convertit au christianisme il adopte habituellement le rite nestorien. Bien que le mariage entre les musulmans sunni et les chrétiens de n'importe quelle secte soit désapprouvé, il n'est pas rare de nos jours de voir un Kurde faire sa cour à une jeune fille nestorienne et la prendre pour femme. — Driver, *op. cit.*

2) Citons encore à l'appui de notre conclusion deux opinions compétentes. W. A. Wigram dit : « les traces du christianisme répandu parmi les kurdes existent aujourd'hui. Il est probable qu'au moins quelques-uns des chrétiens de Hakkiari ont le sang kurde bien qu'eux-mêmes le renieraient violemment. Quelques-uns des kurdes musulmans ont un souvenir très net que leurs ancêtres étaient chrétiens ». — W. A. Shedd, D. D. (chef de la mission presbytérienne à Ourmiah) le croit aussi : « en tant que la présente population chrétienne n'est que le reste d'une plus grande masse chrétienne laquelle enfermait quelques-uns de la race kurde, il est probable qu'eux (les chaldéens) ne sont pas des sémites purs. Cela explique peut-être cette grande variété du type physique observée parmi eux. » Wigram, *History of the assyrian church*, Shedd, *The syrians of Persia and Eastern Turkey*.

L'ŒUF, LES DAUPHINS ET LA NAISSANCE D'APHRODITE

Le tombeau 5 de l'Acropole de Mycènes comprenait dans son mobilier un curieux objet, actuellement conservé au Musée National d'Athènes¹. C'est un œuf d'autruche, à la surface duquel étaient collés cinq dauphins en porcelaine qui ont pu être remplacés grâce aux traces évidentes laissées. L'œuf percé à une extrémité est surmonté d'un bouton en or, auquel était peut-être fixé un anneau de suspension. Il repose sur un pied indépendant, en albâtre, en forme de coquetier. La tombe n° 4 a livré plusieurs fragments d'œufs pareils.

Les tombes 4 et 5 de Mycènes sont protomycéniennes, autrement dit datent du minoen moyen III et du minoen récent I, et sont contemporaines des seconds palais de Cnossos et de Phaestos, soit de l'époque de la domination crétoise dans le bassin égéen². On sait que les chiffres proposés pour ces périodes varient quelque peu, suivant les systèmes adoptés³.

* * *

Sans contredit, l'œuf d'autruche dénonce sa provenance égyptienne ; il appartient à la catégorie fort considérable des

1) Stais, *Collection mycénienne*, 1909, p. 60, n° 828.

2) Cf. les tables chronologiques : Dussaud, *Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la Mer Egée*, 2^e éd., 1914, pl. XIII, p. 47, 49, 56 ; Fimmen, *Zeit und Dauer der Kretisch-mykenischen Kultur*, pl., p. 27 ; Déchelette, *Manuel d'arch. préhistorique*, II, p. 56.

3) Minoen moyen III : Evans, 1850-1600 ; Hawes, 1900-1700 ; Meyer, 1800-1600 ; Dussaud, 1800-1550 ; Fimmen, 1675-1580, etc. — Minoen récent I : Evans, 1600-1500 ; Hawes, 1700-1500 ; Meyer, 1600-1450 ; Dussaud, 1550-1400 ; Fimmen, 1580, etc.

monuments qui attestent les relations entre les populations de la Mer Egée et l'Égypte depuis le néolithique¹ jusqu'à la fin de la civilisation minoenne et mycénienne², influence qui se manifeste non-seulement par l'exportation d'objets, mais aussi par la transmission de procédés techniques.

Toutefois l'œuf a été décoré en Crète même ; les dauphins de porcelaine proviennent sans doute de la faïencerie royale du palais de Cnossos³, dont on a retrouvé divers produits⁴ et l'emplacement. Cette technique est en pleine activité lors des seconds palais de Cnossos et de Phaestos, soit à la date même des tombes 4 et 5 de Mycènes.

On rapprochera des dauphins mycéniens, les poissons volants de Cnossos en faïence qui, au dire d'Evans, étaient placés sur un coffret⁵, suivant un procédé analogue à celui que montre l'œuf. Quant au motif du dauphin, il est aussi traité par les peintres de fresques de Cnossos⁶, comme le motif des poissons volants est exécuté par le peintre de Phylakopi⁷. Peintres, céramistes, faïenciers, s'inspirent en effet du même répertoire. Trouvée à Mycène, l'œuvre est un produit crétois, comme d'autres objets de cette provenance.

1) Les couches néolithiques de Phaestos ont déjà livré une défense d'ivoire qui ne peut provenir que d'Égypte, Jéquier, *Histoire de la civilisation égyptienne*, p. 89.

2) Influence égyptienne sur le monde égéen, Dussaud, *op. l.*, p. 35 sq. et passim ; Fimén, *op. l.*, p. 40 sq. ; 58 sq. ; 86 sq. ; Jéquier, *l'Égypte ancienne et le monde égéen*, Rev. d'ethnographie et des trad. populaires, I, 1920, p. 1. sq. ; Hall, *The relations of Aegean with Egyptian art*, The Journal of égyptian archaeol., I, parts II and III, 1914, p. 110 sq., 197, etc.

3) Dussaud, p. 15, 60.

4) Faut-il rappeler les déesses au serpent, la chèvre sauvage allaitant ses petits, les figurines de Petsofa (*Annual of the Brit. School*, IX) ? etc.

5) Evans, *Annual of the British School at Athens*, IX ; Winter, pl. 85, 9.

6) Dussaud, *op. l.*, p. 80, fig. 57 ; *Kunstgeschichte in Bildern*, I, *Das Altertum, dritte Heft*, par Winter, 1912, pl. 87, fig. 15.

7) Winter, pl. 85, fig. 10.

*
* *

Dès une époque très ancienne, l'œuf d'autruche est utilisé comme récipient ou comme symbole. L'Égypte préhistorique a livré un vase formé d'un tel œuf muni d'un col d'albâtre¹. Les populations néolithiques de l'Afrique du Nord et du Sahara l'emploient volontiers pour contenir des liquides et pour la cuisson². Plus tard, les Phéniciens et les Carthaginois³, peut-être les Ioniens⁴, le couvrent de gravures et l'exportent au loin. Cet usage a duré pendant toute l'antiquité, comme en témoigne Pline⁵, et de nos jours encore on suspend l'œuf d'autruche comme symbole dans les mosquées. On l'imité même en argile, et certains vases primitifs en sont inspirés⁶. Couverts d'ornements, percés, montés sur des pieds⁷, les œufs d'autruche des tombes étrusques du VI^e siècle sont les continuateurs directs de l'œuf découvert dans la tombe mycénienne.

Le rôle funéraire de ce monument, attesté ici par sa provenance, n'a rien de nouveau, car on en connaît de très nombreux exemples depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, et en divers pays⁸. Des œufs de poule ou d'autruche, naturels ou artificiels (pierre ou argile)⁹, ont été trouvés dans des tombes égyptiennes, puniques, grecques, romaines, étrusques, gallo-

1) Von Bissing, *L'Anthropologie*, 1898, IX, p. 254.

2) *Comptes-rendus Acad.*, 1905, p. 68, ex. (Sahara); Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, I, p. 187, référ., 195, 207.

3) Gsell, *op. l.*, p. 228; Perrot, *Hist. de l'Art*, III, p. 855 sq. (tombes étrusques).

4) Pottier, *Catalogue des vases*, II, p. 313.

5) Pline, *Hist. nat.*, X, I.

6) Schuchardt, *Das technische Ornament in den Anfängen der Kunst*, *Prähistorische Zeitschrift*, I, 1909, p. 37; cf. *L'Anthropologie*, 1910, XXI, p. 543-4.

7) Perrot, *op. l.*, III, p. 855.

8) Nilsson, *Das Ei im Totenkult der Alten*, *Arch. f. Religionwiss.*, 1908, p. 477 sq.; 530 sq.; Nicole-Darier, *Le sanctuaire des dieux orientaux au Janiculum*, 1909, p. 61-2, référ.; Saglio-Pottier, *Dict. des ant.*, s. v. Oon.

9) Nilsson, *l. c.*; Saglio-Pottier, *Dict. des ant.*, s. v. Oon.

romaines, chrétiennes¹. En Égypte, on dépose même des œufs dans les momies des crocodiles sacrés, ou parmi les restes de ces animaux façonnés en forme de bourriches². On en dépose sur la tombe des Votiaks modernes de Russie³, et, dans diverses croyances populaires, l'œuf demeure la nourriture des morts⁴. On pourrait facilement multiplier ces exemples.

Sur les monuments antiques, le mort étendu sur le lit funèbre⁵ tient parfois en main un œuf; il paraît ainsi sur une fresque étrusque et sur un relief de sarcophage romain⁶. L'œuf accompagne la situle et l'alabastre, sur des vases italiques du type de Gnathia, déposés dans les tombes⁷.

Car l'œuf, comme le phallus, est symbole de la vie qu'il contient en germe. C'est pourquoi, dans de nombreux contes populaires, il renferme l'âme du héros dont l'existence cesse quand il se casse⁸. Emblème de vie terrestre, il est aussi celui de la vie future et de la résurrection qu'il promet au défunt⁹.

C'est de cette idée que procède l'usage des œufs de Pâques,

1) Égypte, Nilsson, *l. c.*, p. 530; *Arch. Anzeiger*, 1903, p. 80. Grèce; *Journal of hellenic Studies*, VI, 1885, p. 335; Eleusis, *Eph. arch.*, 1898, p. 97, 105; Eubée, Nilsson, *l. c.*; Panticapée, *Annali*, 1840, p. 12, note 18; Naples, *Notizie degli Scavi*, 1897, p. 262; Etrurie: Perrot, *Hist. de l'Art*, III, p. 855 sq.; Dragendorff, *Theraüsche Graeber*, p. 119 (Corneto). Carthage, coupe formée d'un œuf d'autruche scié par le milieu, tenue par la défunte, *Comptes rendus Acad.*, 1907, p. 324; Gaule, Blanchet, *Mém. Soc. nationale des antiquaires de France*, 1891, 51, p. 204; Époque chrétienne, Martigny, *Dict. des antiquités chrétiennes*, s. v. OEuf.

2) Jaquet, *Comptes-rendus Acad.*, 1902, p. 349; *Mélanges Boissier* p. 203.

3) de Bay, *Notes sur les Votiaks païens des gouvernements de Kazan et de Viatka*, *Rev. des trad. populaires*, 1897; *L'Anthropologie*, 1897, 8, p. 715.

4) *Globus*, LXXXIX, 1906, n° 7.

5) Tomba delle Leonesse, Weege, *Etruskische Malerei*, 1921, pl. 8.

6) *Journal des Savants*, 1915, p. 87.

7) Musée de Genève, n° I, 39; n° 1438 (Salerno).

8) Ex. Cosquin, *Contes populaires de Lorraine*, I, p. 170 sq., 168, LXIV; II, p. 131.

9) Au moyen âge encore, l'œuf d'autruche est symbole de résurrection, parce que, déposé dans le sable, il éclôt de lui-même. Verneuil, *Dictionnaire des symboles, emblèmes et attributs*, p. 157.

qui coïncide avec la résurrection du Dieu chrétien¹ et avec la résurrection de la nature. Mais c'est une pratique générale que l'on trouve en divers continents, et ces œufs, comme les anciens œufs d'autruche, sont souvent décorés, gravés ou colorés².

Symbole de la vie, l'œuf peut remplacer les victimes réelles, par exemple dans les rites de construction; on en a trouvé dans un mur des ruines de Nippour³.

*
* *

Nous n'avons pas l'intention de signaler les diverses croyances qui s'attachent à l'œuf⁴. Demandons-nous pourquoi,

1) Martigny, *Dict. des ant. chrétiennes*, s. v. Œuf.

2) de Gubernatis, *Mythologie zoologique*, trad. Reynaud, 1874, II, p. 307; Sébillot, *Le Folklore de France*, III, p. 238; *Mélusine*, I, p. 144. En Chine, on mange des œufs durs colorés à la fête de l'équinoxe du printemps, Réville, *La Religion chinoise*, p. 580; Hagelstange, *Süddeutsche Bauernleben im Mittelalter*, Leipzig, 1898, p. 225; *Archives suisses des traditions populaires*, 1914, p. 190 (œufs avec formules écrites, Grisons); *ibid.*, 1912, p. 237 sq.; Meier, *Der Eierauflesen in Diutikon* (Aargau), Argovie; Weissenberg, *Die Südrussische Ostereier*, Verhandl. d. Berlin. Gesell. f. Anthropol. Ethnol. und Praehistor., 1894 (œufs de la Russie S. avec dessins solaires); Waldmeyer, *Bemalte Ostereier* (Cracovie), Zeitschr. f. Ethnol., 38, 1906, nos 4-5, Verhandl.; *L'Anthropologie*, 1898, IX, p. 576 (œufs ornés des Houzoules d'Autriche); Kordoura, œufs de Pâques peints de la Volhynie galicienne, *Matériaux pour l'ethnologie ukraïno-ruthénienne*, I, 1899. — Le rite de frapper l'un contre l'autre les œufs de Pâques, le perdant étant celui dont l'œuf se brise (Sébillot, *Folklore de France*, III, p. 238) est aussi général. On le trouve au Bengale, E. Reclus, *Les primitifs*, p. 362; chez les Dayaks, on emploie pour ce jeu des fruits durs (Gratowsky, *Spiele und Spielzeuge bei den Dajakern Südostborneos*, Internationales Archiv für Ethnographie, 1898, LXXIII, p. 376.). Enfin signalons que Christophe Colomb n'est pas le seul à savoir faire tenir un œuf debout. Les sorciers de l'île de Nias font tenir un œuf debout sur un plat, puis le font tomber. Modigliani, *Un Viaggio à Nias*, Milan, 1890; cf. *L'Anthropologie*, 1890, p. 356.

3) Burdick, *Fondation rites*, New-York, 1901; cf. *Année sociologique*, VI, 1901-2, p. 206.

4) Lefébure, *L'œuf dans la religion égyptienne*, Rev. hist. des rel., 1887, XVI, p. 16 sq.; Sébillot, *Le folklore de France*, III, p. 227 sq. Les œufs; *Mélusine*, I, p. 141; Blau, *iluhn und Ei in Sprach-und Brauch des Volkes*,

tout funéraire qu'il est, et répondant aux idées précédemment indiquées, l'œuf d'autruche de la tombe mycénienne est associé à des dauphins ?

*
* *

Dans un grand nombre de cosmogonies antiques, l'œuf est le symbole du monde, et il contient la vie de la nature entière, des dieux et des humains¹, pensée qui persiste dans la notion de l'œuf philosophique des alchimistes au moyen âge². De là dérive quantité de croyances, de mythes, de légendes et de pratiques superstitieuses, dans l'Inde védique, en Égypte³, dans les mystères dionysiaques et orphiques, etc. L'usage de placer des œufs dans les tombes dénoterait, suppose M. Nilsson, quelque influence de ces mythes cosmogoniques.

De cet œuf de l'univers naissent souvent les dieux. Ainsi surgissent des dieux égyptiens⁴, le Phanès orphique⁵, Zagreus⁶, les divinités syriennes (« ovorum progenies dii Syrii »)⁷.

Cet œuf cosmique plonge souvent dans l'Océan primordial. C'est au sein de l'Océan chaotique que Vischnou dépose l'œuf d'or d'où naît Brahma⁸. C'est pourquoi, dans le mythe grec, Hélène, fille de Léda ou de Némésis, sort d'un œuf qui est en

Zeitschr. f. oesterr. Volkskunde, 1902, 5; Lasch, *Einige besondere Arten der Verwendung des Eies im Volksglauben und Volksbrauch*, Globus, 1906, LXXXIX, p. 101 sq.; Klinger, *Das Ei in dem Volksaberglauben*, Serta Borys-thenika, Kiew, 1911, p. 119; Delisle, *Vieilles coutumes et croyances en Languedoc*, Bull. Mém. Soc. Anthropol. de Paris, 1902, n° 6.

1) Sur l'œuf cosmogonique, Eisler, *Weltmantel und Himmelszelt*, II, p. 397, 404, 410, 449; Lefébure, *l. c.*; *Rev. arch.*, 1899, I, p. 34, 356; *Rev. philosoph.*, 1881, II, p. 474 (Perse); 454, 463; *Rev. hist. rel.*, 1906, 54, p. 178, note 3, référ.

2) Berthelot, *Les origines de l'alchimie*, p. 51.

3) Lefébure, *l. c.*

4) *Ibid.*, p. 18 sq.

5) Eisler, *op. l.*, II, p. 396, 399, 402, 405, 400, fig. 4; Roscher, *Lexikon*, s. v. Phanès, p. 2251, 2252, 2253; *Rev. arch.* 1902, I, pl. I.

6) Saglio-Pottier, s. v. Zagreus, p. 1035.

7) Arnobe, I, 36; Pauly-Wissowa, IV, p. 2448 (Cumont).

8) De Milloué, *Religions de l'Inde*, p. 217.

relation avec des animaux aquatiques, cygne ou oie, ou qui est tombé du ciel¹. Dans certaine conjuration magique de l'Égypte, existe le même lien entre l'œuf et l'eau; on la prononce à l'avant de la barque royale, tenant en main un œuf d'argile : « Œuf de l'eau (céleste), émanation de la terre, essence des huit (dieux élémentaires), grand au ciel d'en haut, grand au ciel d'en bas, toi qui résides dans les nids qui sont à Aatestes, je sors avec toi de l'eau, je passe avec toi hors de ton nid.... etc. »². L'œuf de la tombe de Mycènes, funéraire, est aussi l'œuf cosmogonique, et sa surface rappelle celle de l'océan mystique sur laquelle se jouent les animaux marins, les dauphins.

* * *

Parmi ces légendes cosmogoniques, il en est une qui nous permet d'expliquer avec plus de précision notre monument. On admet que l'Aphrodite hellénique est issue de la déesse orientale de la fécondité, qui prend des noms divers suivant les contrées, et que l'on trouve en Chypre, en Syrie, en Babylonie³. Les Grecs l'ont conçue comme une divinité dont la puissance embrasse la nature; elle est tout le cosmos⁴; elle est aussi bien céleste que terrestre et marine. Les mythes de sa naissance insistent sur son origine marine⁵; elle sort de l'écume de la mer, elle surgit des flots, elle est l'Anadyomène. Elle conserve donc des attributs qui rappellent la mer, la coquille⁶ et le dauphin qui la portent à Chypre après sa naissance⁷.

1) Roscher, *Lexikon*, s. v., Helena, p. 1929; Kekulé von Stradonitz, *Die Geburt der Helena aus dem Ei*, Sitzungsber. d. preuss. Akad. d. Wiss., Berlin, 1908.

2) Lefébure, *op. l.*, p. 22.

3) Saglio-Pottier, *Dict. des ant.*, s. v. Vénus, p. 722.

4) *Ibid.*, p. 722-3 et note 1.

5) *Ibid.*, p. 723.

6) *Ibid.*, p. 724, note 1. Aphrodite est sans doute à l'origine une déesse coquille, avant de recevoir la coquille comme attribut. Cf. mon article, *Aphrodite à la coquille*, Rev. arch., 1917, VII, p. 392 sq.

7) *Ibid.*, p. 724, note 12; Roscher, s. v. Aphrodite; Pauly-Wissowa, s. v.

Les dieux Syriens, dit Arnobe, sont nés des œufs. Notre œuf mycénien, cosmogonique, est entouré de dauphins qui rappellent Aphrodite. Or, précisément, suivant une version, des poissons trouvent dans l'Euphrate un grand œuf qu'ils poussent à la rive et qui, couvé par une colombe, crée l'Aphrodite syrienne¹. Ces poissons sacrés, qui jouent un grand rôle dans les cultes de l'Aphrodite syrienne, deviennent sans doute, dans un autre texte, les dauphins qui portent la déesse à Chypre après sa naissance².

*
* *

On sait que ce rôle est spécialement dévolu aux dauphins dans la mythologie grecque ; ce sont eux qui portent aux rivages dieux, héros, éphèbes, naufragés³, et ce thème a été plus d'une fois reproduit par l'art. Ce sont eux aussi qui dirigent les navires. C'est sous la forme de cet animal qu'Apollon crétois saute de son navire dans la mer et conduit son vaisseau vers le port de Crissa où les marins fondent son culte⁴; peut-être que les vases de Syra, dont le navire est orné à la proue d'un poisson, rappellent ce rôle du dauphin divin⁵.

Si nous mettons en connexion, dans le monument mycénien, les dauphins et l'œuf cosmogonique, qui peut être solaire, lunaire⁶, avec le mythe de la naissance d'Aphrodite syrienne, déesse sans doute lunaire quand elle est apparentée

Dea Syria (Cumont); Saglio-Pottier, *Dict. des ant.*, s. v. Zodiacus, p. 1061 et note 17.

1) Roscher, s. v. Aphrodite, p. 393.

2) Nonn. Dion. 13, 439 sq.

3) Klement, *Arion, mythologische Untersuchung*, 1891; Usener, *Die Sintflut-sagen*, 1899; *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1883, p. 444 sq.; Pottier-Reinach, *Nécropole de Myrina*, p. 496 sq.; référ.; Cabrol, *Dict. d'Arch. chrétienne et de liturgie*, s. v. Dauphins, p. 283 sq.

4) Sur Apollon Delphinios, Roscher, s. v. Apollon, p. 429.

5) Déchelette, *Rev. arch.*, 1909, I, p. 326 sq. Toutefois M. Dussaud, *Les civilisations préhelléniques* (2), p. 415 et note 2, fait observer que le poisson occupe non pas la proue, mais la poupe, et qu'il s'agit plutôt d'un étendard.

6) Cf. Lefebure, *op. l.*, p. 20-22, œuf solaire et lunaire.

à l'eau¹, signalons aussi que ces animaux solaires² accompagnent parfois, non plus l'ovale de l'œuf, mais le disque qui est celui du soleil et qui est l'image aniconique de l'Apollon Delphinios. On a mentionné ailleurs des coupes qui, depuis le vi^e siècle, associent les dauphins aux rosaces et aux points solaires³; on voit les dauphins sur des fresques étrusques, avec la rouelle⁴, et si cet animal orne un disque de bronze de Sicile, destiné au jeu du disque, n'est-ce pas qu'il est l'attribut d'Apollon, qui tua accidentellement son favori Hyakinthos⁵, en lançant le disque, sa propre forme aniconique? Plus tard, les dauphins qui s'associent aux pains eucharistiques circulaires, dans l'art chrétien primitif, dérivent de ce motif transposé dans un nouveau sens⁶.

**

N'oublions pas que, dans notre monument, le thème funéraire se poursuit parallèlement au thème mystique. L'œuf est celui du monde, l'œuf céleste d'où sort la déesse et que véhiculent les dauphins. Mais en même temps il est l'œuf funéraire, qui symbolise la vie future, et sa surface est celle des eaux de l'océan, sur lesquelles les dauphins conduisent les morts dans l'au-delà. C'est pourquoi, sur une fresque étrusque de la «tomba delle Leonesse», l'artiste du vi^e siècle a uni l'œuf et le dauphin, tout comme son prédécesseur mycénien : le mort étendu sur son lit tient dans sa main droite l'œuf qui lui promet la vie future, et, dans la bordure qui court au-dessous, des dauphins jouant parmi les vagues lui signifient son voyage

1) Roscher, s. v. Aphrodite, p. 394, 396, n° 1.

2) Déchelette, l. c., p. 327 sq.; Roscher, s. v. Apollon, p. 444.

3) Sur ces monuments, mon article, *La coupe d'Hélios*, Rev. d'Ethnographie et des traditions populaires, I, 1920, p. 129 sq.

4) Weege, *Etruskische Malerei*, 1921, pl. 91, fig. 77, tomba del Barone.

5) *Wienerjahreshefte*, 1899, II, pl. I; sur Hyakinthos, Roscher, *Lexikon*, s. v., p. 2760.

6) Le dauphin devient le symbole de Christ; le disque, la rosace deviennent le pain. Cf. *La coupe d'Hélios*, p. 135; Cabrol, op. l., s. v. Dauphin, p. 283 sq.

funèbre¹. Transportant pieusement au rivage les corps des naufragés², le dauphin paraît souvent à ce titre dans l'art funéraire de la Grèce, de l'Etrurie et de Rome³.

*
* *

En résumé, le monument mycénien illustre les notions suivantes :

Thème funéraire

1. — Le rôle funéraire de l'œuf, emblème de vie future.
2. — Le rôle funéraire du dauphin, conducteur des morts dans l'eau-delà.

Thème mythique.

3. — L'image de l'œuf cosmogonique.
4. — L'allusion probable au mythe de la naissance de la déesse, sortie de l'œuf aquatique, et poussée au rivage par les dauphins.

W. DEONNA.

Avril 1921.

1) Weege, *op. l.*, pl. 8.

2) De nombreux mythes attestent ce rôle du dauphin; Pottier-Reinach, *Nécropole de Myrina*, p. 236, note 3, référ. ; 266, note 4, référ. ; Cabrol, *l. c.*; traditions populaires, Sébillot, *Folklore de France*, III, p. 69 sq. ; mythe de Mécerte, Roscher, s. v. Melikertes, p. 2632, etc.

3) Cabrol, *l. c.* ; divers exemples, Biedermann, *Der Delphin in der bildenden Phantasie d. Griechen und Römer*, 1882 ; *Nécropole de Myrina*, *l. c.* etc.

MONSIEUR CHAMPION DE CICÉ

ET LA RESTAURATION DU CATHOLICISME SOUS LE PREMIER EMPIRE

D'APRÈS UN LIVRE RÉCENT¹.

Parmi les faits saillants de notre histoire, au XIX^e siècle, au premier rang, se place la renaissance du Catholicisme. Nous songeons tout naturellement à en faire honneur à la Restauration. Mais les esprits informés savent qu'il faut remonter plus haut. Ce grave problème — problème d'actualité — a attiré M. Lévy-Schneider. M. Lévy-Schneider l'éclaire d'un jour nouveau par son livre sur M^{gr} de Cicé, archevêque d'Aix et d'Arles. C'est bien sous l'Empire, grâce au Concordat et souvent malgré le Concordat, que l'Eglise catholique a jeté les assises de sa nouvelle puissance.

M. Lévy-Schneider s'est proposé d'étudier principalement les rapports du chef de l'Eglise de Provence avec le régime consulaire et le régime impérial. Il a choisi le cadre bien défini d'un diocèse pour pouvoir épuiser les documents et pénétrer au fond des choses. Mais il dépasse ces limites. Il vise l'Eglise de France dans ses rapports avec l'Etat. Dans l'action d'un archevêque, peut-être le plus distingué de son temps, il veut saisir la politique de tout l'Episcopat. A ce titre, il nous apporte une étude neuve par ses sources² et large par ses conclusions.

1) L. Lévy-Schneider, *L'application du Concordat par un prélat d'ancien régime. Monseigneur Champion de Cicé, archevêque d'Aix et d'Arles (1802-1810)*. Paris, F. Rieder et C^{ie}, 1921, in-8°, xvi-604 pages, 3 gravures hors texte.

2) Les manuscrits n^{os} 261 et 262 de la Bibliothèque Mejanès, à Aix, comprennent les lettres écrites par l'archevêque, sous la forme de minutes autographes ou de copies. Il va de soi que l'auteur a consulté les divers dépôts d'archives.

Le 15 juillet 1801, le Premier Consul signe le Concordat, puis il promulgue les Articles organiques. Il rétablit une Église d'État en lui imposant de sévères restrictions. La loi, conçue pour assurer la liberté de conscience, devait maintenir le prêtre dans les limites de sa fonction sacerdotale. L'Église va tourner la loi et franchir ces limites.

Napoléon avait besoin de son concours. Il le rechercha pour faire accepter de l'opinion, d'abord, l'empire, puis, la guerre, la guerre avec ses maux. Même en 1808, lorsqu'il rompt avec le pape, il veut désarmer le Clergé et le retenir dans son parti. Il fallait payer de tels services : l'empereur se laisse arracher concessions sur concessions et viole sa propre loi. Il est entraîné dans cette voie par son ministre des Cultes, Portalis, qui dépasse ses intentions et travaille, à son insu, à augmenter les privilèges de l'Église. Habilement circonvenu, il laisse sans réponse, parfois il ignore, les rapports de ses préfets et ceux du ministre de la Police, Fouché, restés fidèles à la politique de laïcité.

Par ces points faibles, le Pouvoir donnait prise au Clergé. Il devait donner prise au prélat d'ancien régime qu'était M^{sr} de Cicé, à l'homme d'esprit, avisé, souple, rompu aux affaires, qui fut, tour à tour, constituant et ministre de Louis XVI, émigré et conseiller du futur Louis XVIII. « Endormir les méfiances, esquiver les refus et dérober les concessions, faire le siège des consciences et séduire les fonctionnaires les plus réfractaires, malgré les scrupules administratifs, ne fut qu'un jeu pour le prélat grand seigneur qui, dans l'Église et dans la vie publique également, parmi les splendeurs et ensuite dans la détresse, avait appris l'art des manèges et des intrigues et exploré tous les détours du cœur humain » (p. 570).

M^{sr} de Cicé est, en effet, « un politique qui se gouverne par la raison d'État » (p. 106, 125). Il abandonne la légitimité impuisante, il se rallie au gouvernement de fait, capable de rétablir l'ordre. il apporte à cette œuvre de reconstitution l'appui de la religion. Son passé inspirait confiance : le consul Lebrun le

savait « attaché au Gouvernement, par principe et par intérêt » (p. 128). Il sut justifier cette confiance par son loyalisme. Il sut imposer le respect par le prestige de ses origines, par sa distinction, son savoir, sa largeur de vue. (

Le fin politique, qui fut en même temps un grand administrateur, était aussi un homme d'action et un homme de foi. A l'âge de soixante-sept ans, il accepta une tâche très haute : reconstituer l'Église de Provence. Il en porta le poids sans fléchir. Il s'y donna de tout son cœur, avec une ardeur que l'âge ne put éteindre. « Quand on le voit, dans les circonstances les plus difficiles et jusqu'au bord de la tombe, soutenir ses avantages et remplir sa mission avec une prudence, une souplesse, une constance qui ne se démentent jamais, ce n'est pas à l'État napoléonien, mais au pouvoir rival, au chef de l'Église de Provence que l'on reconnaît vaillance, clairvoyance et habileté » (p. 557).

M^{sr} de Cicé tenait du XVIII^e siècle les deux conceptions qui déterminèrent sa règle de conduite. L'une est ce que M. Lévy-Schneider nomme le Gallicanisme épiscopal : autorité dogmatique du pape, autonomie administrative des évêques, maîtres de leurs subordonnés ; l'Église de France se gouvernant par ses assemblées, indépendante et du Saint-Siège et du Pouvoir (p. 112 et p. 463). L'autre conception vient de Turgot : le Catholicisme, religion dominante, les autres cultes, tolérés (p. 260). Pour suivre de tels principes, M^{sr} de Cicé devait se heurter à la politique impériale, qui prétendait se servir de l'Église, et à la loi de l'État, qui consacrait la liberté de conscience. Il sut franchir de tels obstacles. Il les franchit sans demander aucune direction, sans prendre aucun appui, à Rome, ne comptant que sur ses propres forces, sur la confiance du ministre Portalis, qui partageait ses vues.

Il sut d'abord tenir en respect les fonctionnaires. Des deux préfets qu'il trouva en face de lui, à Marseille, deux anciens régicides, il fit disgracier l'un, Delacroix il soumit l'autre, Thibaudeau, à son influence. Vers la fin de son ministère, il se

sentait assez écouté pour faire nommer à son gré les maires et les juges de paix.

Il sut aussi, il sut surtout, tourner la loi, en obtenant, dans tous les domaines, des concessions, des tolérances, bientôt consacrées comme de nouveaux droits. Ces avantages, sa politique prudente et hardie les arrachait à « la bienveillance et même à la faiblesse du Pouvoir temporel ». Ainsi, durant ses huit années d'administration, de 1802 à 1810, d'importantes et nombreuses mesures, dont beaucoup lui sont dues, vinrent assurer au Catholicisme, en fait, sinon en droit, la situation d'une religion dominante.

Résumons ces résultats. Les progrès sont saisissants.

L'Église prend place dans les cadres de l'État. Au début, le Gouvernement n'assurait de traitement qu'aux curés. Il prend ensuite à sa charge les recteurs des succursales. Il invite d'abord, puis il oblige, les départements (an XIII) et les communes (1809 et 1810) à contribuer aux frais. Il subventionne les séminaires métropolitains (1804). Avec l'argent, viennent les honneurs. L'évêque prend rang parmi les dignitaires (1804). Le prêtre se voit autorisé à porter le costume ecclésiastique. Le culte est public et les préfets assistent aux processions.

Napoléon prétendait rétablir la paix des consciences. Mais voici qu'il sacrifie ceux qui ont accepté la Révolution. Il laisse M^{gr} de Cicé écarter la plupart des prêtres assermentés, imposer des « pénitences fructueuses » aux acquéreurs de biens nationaux ; partout il tolère le refus des sacrements, et, dans le silence imposé à toute pensée indépendante, les prédicateurs seuls élèvent la voix, pour flétrir les philosophes et les révolutionnaires. La réaction fait son chemin.

Voici maintenant les privilèges : les bans ecclésiastiques rétablis, l'exemption du service militaire, les évêques seuls juges des plaintes formulées contre les clercs. Les fabriques passent entièrement aux mains du Clergé, l'assistance publique et l'enseignement tombent sous son contrôle.

Enfin, la Religion reprend possession de la Société, recon-

quiert les âmes. Les congrégations se reconstituent, les unes, tolérées, d'autres reconnues. Les prédications pour les fêtes et le carême, les missions dans les paroisses de campagne, la propagande d'un clergé ardent, « enivré de prosélytisme », exaltent la piété du peuple. Les fidèles se groupent dans les confréries de pénitents, pour le service des morts ; dans les associations du *Corpus domini*, pour l'entretien de l'autel. En usant de procédés détournés, ils célèbrent les fêtes supprimées par la loi. Les plus riches ouvrent dans leur domaine des chapelles privées, parfois sans la permission expresse du Gouvernement. Partout, les intrigues et les querelles de la vie dévote occupent les loisirs de la petite ville et du village.

C'est ainsi que l'Église de France, dans les huit années qui ont suivi le Concordat, a su réparer les ruines de la Révolution, reprendre sa place dans l'État, ressaisir son influence politique, quelques-uns de ses privilèges, enfin, exercer tous ses moyens d'action pour ramener le peuple à la foi.

Ce serait mal louer M. Lévy-Schneider que d'insister sur son impartialité. De cette impartialité, il a défini le principe, dans sa préface, non sans esprit : « Il serait parfaitement oiseux de distribuer l'éloge aux fonctionnaires napoléoniens, quand, d'aventure, ils ont défendu les droits de l'État contre l'Église de Provence, et le blâme à M^{sr} de Cicé, quand il a voulu le triomphe de l'Église. Ce faisant, de part et d'autre, ils ont accompli leur devoir. » A pareille règle, l'auteur s'est strictement conformé.

Qu'il nous permette plutôt de le féliciter de toutes les belles qualités de ce livre, de ses recherches approfondies, de ses analyses pénétrantes, de ses vues justes et neuves. Sans le vouloir, sans rechercher la présentation, sans viser à l'effet, il nous intéresse, il nous prend, parce qu'il sait nous découvrir les mobiles cachés, mettre à nu les ressorts de la comédie politique ; il nous conduit, avec une ironie sayoureuse, parmi des hommes réels. Sur un point pourtant, nous nous hasarderons à exprimer un regret,

Les lecteurs de cette revue, ceux qu'intéressent avant tout les faits religieux, se demanderont si M^{sr} de Cicé ne tirait point sa force de la conscience même des fidèles, revenus spontanément à la foi. Au début de son étude (p. 143-148), M. Lévy-Schneider nous montre, en traits saisissants, l'essor que prit la piété, aussitôt que les consuls eurent établi un régime de tolérance. La confiance allait aux prêtres insérmentés, dont la Terreur même n'avait point arrêté l'ardent prosélytisme. En prairial an IX, le préfet du Var, Fauchet, pouvait écrire : « C'est dans le sein des familles, c'est sur les consciences qu'ils exercent leur secret empire » (p. 146). Comment, sous l'administration de M^{sr} de Cicé, l'Église de Provence sut-elle rétablir son empire sur les âmes, au point d'en faire jaillir l'enthousiasme, par moments, de faire revivre la foi naïve des premiers âges (p. 457)?

A pareille question, l'auteur a répondu dans les chapitres intitulés « l'action sacerdotale ». Il s'est proposé d'y montrer surtout que « le nouvel archevêque d'Aix prit visiblement pour règle de rétablir tout ce qui, dans le culte provençal, sous l'Ancien Régime, agissait sur l'esprit des populations, qu'il s'employa ardemment à reconstituer l'action de l'Église » (p. 241). Mais cette action elle-même, l'action religieuse, exercée par l'apostolat, par la pratique du culte, nous est discrètement retracée : « Nous n'insisterons pas, déclare l'auteur, sur ce qui, dans cette question, est d'intérêt purement ecclésiastique, professionnel, pourrait-on dire. » Nous comprendrons sans peine les scrupules qui semblent l'avoir arrêté au seuil du sanctuaire. Nous lui aurions su gré, pourtant, d'étendre aussi dans ce domaine ses investigations pénétrantes. Peut-être n'aurait-il point perdu sa peine à scruter les mandements, les livres liturgiques, les règlements des confréries, pour nous faire pénétrer dans l'intimité de la vie dévote, nous y faire voir l'antique discipline adaptée aux temps nouveaux et le réseau séculaire des rites, des formules, des chants et des images, renoué, autour des âmes, avec plus d'art, peut-être, et de

logique. Il pouvait surtout, — tâche plus aisée, assurément, — chercher, dans les sermons, dans les controverses et les œuvres de propagande, à côté des intempérances de langage, les arguments solides et convaincants. Tout ne fut point habitude ou sentiment dans ce retour à la foi. M^{gr} de Cicé était de taille à se faire entendre des esprits libres. Pour ramener les indifférents, il ne craignait pas de proposer son alliance aux Huguenots : « L'évangile est notre arme, leur disait-il, par lui nous rallierons les peuples à la morale et à la charité » (p. 160). Cette propagande intellectuelle, philosophique, sociale, pourrait-on dire, méritait d'être mise en meilleure lumière.

Nous pouvons nous en faire une idée par un document que M. Lévy-Schneider ne mentionne pas. C'est le dernier mandement pour le carême¹, que M^{gr} de Cicé a publié le 3 février 1810, onze jours avant de faire son testament.

On lit avec plaisir ces pages élégantes, d'une haute tenue de style et de pensée. Elles ne sont point d'un théologien, mais d'un moraliste, d'un observateur, qui analyse les relations des hommes et détaille les méfaits de l'intérêt individuel, les fautes des classes dirigeantes, avec une franchise que nos socialistes pourraient envier. Elles visent à réveiller toutes les consciences, et d'abord, les consciences endormies par l'irreligion, enchaînées aux intérêts du siècle. « Que deviendrait une société où l'on ne connaîtrait de droit que celui de la force et de la violence, où l'utilité personnelle serait la seule mesure de nos actions, où enfin vos principes seraient généralement professés ? Fixez vous-mêmes un moment vos regards, N. T. C. F., sur les suites affreuses qui en résulteraient. La dissolution la plus générale serait le fruit amer que produirait une cause aussi désastreuse : plus de mœurs dans les familles, plus de lien entre les parents, plus de base de confiance entre les citoyens, plus de bonne foi dans le commerce, plus de sûreté

1) *Mandement de Monseigneur l'Archevêque d'Aix et d'Arles pour le carême.*
A Aix, chez Antoine Henricy, 1810, 4°.

dans les engagements, plus de soumission de conscience aux lois, plus de fidélité au souverain, plus de frein pour ceux à qui Dieu départit l'autorité; et n'est-ce pas ce que nous avons tous éprouvé à une époque dont l'impression est encore si récente? » Quelle critique pénétrante, efficace, de l'individualisme déchaîné par la Révolution! Elle marque les dangers d'un régime qui a rompu un lien social, sans en former un nouveau. Nous comprendrons, par notre propre expérience, que nos grands-parents en aient été touchés.

*
* *

Dans cet ordre de faits, nous avons la bonne fortune de pouvoir combler une légère lacune de ce beau livre, de présenter au public un petit ouvrage que M. Lévy-Schneider n'a pu trouver et que nous regrettons de n'avoir pas su découvrir plus tôt, parmi nos papiers de famille, pour le lui communiquer en temps utile. Il s'agit du catéchisme dont M^{gr} de Cicé a prescrit l'usage par son mandement du 19 février 1806¹.

A vrai dire, la trace n'en était point perdue. Le chanoine Hézard, dans son *Histoire du catéchisme*, en donne le titre et en marque brièvement la signification². Nous nous serions contentés d'indiquer cette référence pour les addenda, si M. Lévy-Schneider n'avait attiré notre attention sur un petit problème assez curieux. Voudra-t-on nous permettre quelques explications?

Après le Concordat, on reprit les anciens catéchismes. Mais, comme plusieurs diocèses se trouvaient réunis en un seul, on devait chercher à ramener ces diverses parties à l'uniformité. L'esprit du temps le commandait. Quelques-uns, en petit

1) *Catéchisme du Diocèse d'Aix et d'Arles, divisé en trois parties...*, imprimé par ordre de M. l'Archevêque d'Aix et d'Arles, pour être seul en usage dans son Diocèse. A Marseille, chez Jean Mossy, 1806.

2) Hézard, *Histoire du catéchisme depuis la naissance de l'Eglise jusqu'à nos jours*, Paris, 1900, p. 279. J'ai consulté cet ouvrage à l'Institut catholique. Voyez aussi, sur l'histoire du catéchisme, l'article de l'abbé Mangenot, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*.

nombre, le tentèrent avant M^{sr} de Cicé. C'est dans cette vue que lui-même (il nous en avertit dans son mandement) avait déjà prescrit la formule générale du prône et déterminé les formes de tous les actes du ministère ecclésiastique. Il voulut avoir aussi un catéchisme unique.

Il composa un catéchisme nouveau. A vrai dire, il ne crut pas devoir faire œuvre originale : « Nous avons depuis longtemps sous les yeux d'excellents modèles en ce genre. Nous y avons puisé avec confiance, sans nous attacher à nos propres lumières ». Le principal de ces modèles, il le tenait d'un de ses prédécesseurs, de celui qu'il estimait le plus, M^{sr} de Brancas. Le catéchisme de M^{sr} de Brancas¹, publié en 1737, était alors encore en usage. Il comprenait, en un seul volume, un petit et un grand catéchisme, l'un pour l'enfance, l'autre pour la jeunesse. M^{sr} de Cicé a séparé ces deux ouvrages. C'est le petit qu'il a publié d'abord et que nous avons sous les yeux. Il y a reproduit les divisions, les titres, les prières de son modèle, et la plupart de ses formules. Mais il l'a largement remanié. Sur certains points, il est plus concis, plus clair et plus logique. Par ailleurs, il élargit le cadre et simplifie la matière. Les questions nouvelles qu'il introduit sont le plus souvent empruntées au grand catéchisme de M^{sr} de Brancas, parfois aussi à d'autres sources. Certaines se trouvent dans celui de Bossuet. L'ensemble forme une œuvre simple et solide, d'un dessin ferme, où l'on reconnaît la belle tradition française du xvii^e et du xviii^e siècle.

M^{sr} de Cicé devança de deux mois à peine, par son mandement, le décret du 4 avril 1806, qui ordonna la publication du catéchisme impérial. A la mort du prélat, un de ses vicaires généraux, qui fut plus tard M^{sr} Rey, prononçant son oraison funèbre, soutint que son petit livre, aussitôt imprimé, servit de base à l'œuvre de Napoléon.

1) Voyez le titre dans Hézard, p. 278. J'ai consulté, à la Bibliothèque nationale, l'édition de 1814 (cotée D 20349).

C'est ici que M. Lévy Schneider (p. 364) vient éveiller notre curiosité. En réalité, deux questions se posent.

L'une est d'ordre technique d'ordre érudit. Que vaut l'assertion de M^{re} Rey? On sait que la commission chargée de la rédaction par le Premier Consul prit pour base Bossuet et acheva ses travaux préliminaires en 1803. Le panégyriste nous trompe-t-il donc? Non peut-être, car, d'après le témoignage officiel du légat qui l'a approuvé, le 30 mars 1806, le catéchisme impérial fut « tiré principalement de celui de Bossuet et de ceux de plusieurs autres Églises ». Et, de fait, un simple coup d'œil suffit à montrer que Bossuet n'a fourni qu'un assez grand nombre de leçons ou de questions : le cadre est plus simple, l'ordre plus logique; le fond même se trouve, ici, complété, là, modifié. Or, ce cadre plus simple, cet ordre plus logique, et certaines définitions essentielles, étrangères à Bossuet, se retrouvent dans le catéchisme de M^{re} de Cicé. Si l'ouvrage parvint à Paris en temps utile, il put suggérer quelques retouches de la dernière heure. Toutefois, il paraîtra plus sage d'expliquer les ressemblances par des modèles communs. Laissons cette question (elle n'est point des plus brûlantes) à qui saura classer les innombrables catéchismes d'ancien régime, copies de copies, suivant la méthode comparative que nous autres, byzantinistes, avons la patience d'appliquer aux textes et aux images.

Aussi bien, est-ce sur un autre point que M. Lévy-Schneider attend de nous une réponse. Il voudrait savoir si la fameuse leçon du catéchisme impérial qui définit les devoirs du chrétien envers Napoléon a été empruntée à M^{re} de Cicé. Il est certain que l'archevêque d'Aix n'aurait pu revendiquer le mérite « d'un loyalisme aussi intense ». C'est six jours avant son mandement, le 13 février, que l'addition fut proposée par Portalis. Mais il sut donner, de ses sentiments, un témoignage plus discret, par une innovation habile. Aux prières du matin et du soir, qui terminaient son modèle, il ajouta des « prières diverses », dont l'une est pour l'Empereur. C'est une

formule du Missel romain (*Deus regnorum omnium*)¹, qui devait être récitée dans tout le diocèse, les dimanches et fêtes, après le *Domine salvum fac*². La traduire en français, et, par le catéchisme, la fixer, avec le nom de Napoléon, dans la mémoire des enfants, c'était apporter au souverain le concours modeste, mais efficace, de l'Église reconnaissante.

GABRIEL MILLET.

1) *Missale romanum ex decreto S. Concilii Tridentini restitutum*...., Mechliniae, H. Dessain, 1880, p. LXXVIII : Orationes diversae dicendae in missa ad libitum sacerdotis... N° 5. Je dois cette référence à l'obligeance de M. Urbain Rouziès, bibliothécaire à l'Institut catholique.

2) *Ordo divini officii recitandi missaeque celebrandae in dioecesi Aquensi pro anno Domini MDCCCVIII*, Aix, 1807, p. 5.



Armes de M^{sr} de Cicé.
(Mandement du 3 février 1810).

OPPORTUNITÉ ET POSSIBILITÉ D'INTRODUIRE
DES
NOTIONS D'HISTOIRE DES RELIGIONS
DANS L'EXPOSÉ
DU PROGRAMME DE LA CLASSE DE PHILOSOPHIE¹

Messieurs,

Après les déclarations et suggestions apportées ici, l'an dernier par M. G. Belot et cette année par M. H. Berr, je ne doute pas que nous soyons tous convaincus de l'importance que présenterait une certaine diffusion de l'histoire des religions dans l'enseignement public. Je ne prêcherai pas des convertis. Il est entendu que la jeunesse d'une nation qui fut la fille aînée de l'Église ne devrait pas être entièrement ignorante des problèmes religieux dans l'ambiance desquels s'est forgé l'Etat français, comme s'est constituée la littérature française. Il devrait même être entendu que la jeunesse d'une nation devenue l'une des principales puissances musulmanes, ne gagne rien à tout ignorer des croyances, des mœurs de l'Islam, qui fait désormais partie de notre patrimoine national. Il est entendu surtout, car nous n'aimons guère à poser les problèmes en fonction d'un utilitarisme collectif, qu'il n'y a pas de haute culture là où manque le sens de la spiritualité.

Mon excuse pour revenir à un sujet sur lequel se fit ainsi l'unanimité de nos regrets comme de nos vœux, c'est que nous

1) Communication à la Société Ernest Renan, 24 juin 1922.

sommes loins de nous accorder sur les conditions dans lesquelles pourrait se combler la lacune que nous déplorons tous. Or la moindre entente sur une question pratique promet bien plus la réalisation d'un projet, que de vastes vœux généraux et théoriques. A côté des professeurs de lettres et d'histoire, on a mis en cause leurs collègues de philosophie : deux d'entre nous ont même précisé que c'est à l'époque de la plus grande maturité des élèves qu'il conviendrait de leur donner une saine notion des choses religieuses ; c'est, ont-ils dit, quand l'élève a parcouru tous les programmes d'histoire qu'il peut apercevoir d'un seul regard l'histoire des religions ; et il appartient au professeur de philosophie, de présenter cette synthèse des croyances à la lumière de la synthèse des idées spéculatives. Qu'il me soit donc permis d'envisager cet aspect du sujet, d'un point de vue purement professionnel.

Je me propose d'établir qu'alors que dans les autres ordres d'enseignement, par exemple en histoire, les notions indispensables d'histoire des religions constitueraient une surcharge des programmes, déjà beaucoup trop touffus, en philosophie ces notions non seulement n'apporteraient pas une complication de plus, mais fourniraient une occasion de simplifier et de faciliter l'enseignement. En effet le programme de philosophie non seulement comporte, mais appelle une certaine information d'histoire des religions.

*
* *

Les auteurs du programme de philosophie et les maîtres qui ont la charge de l'appliquer ont-ils conçu, conçoivent-ils cette synthèse théorique et pratique appelée philosophie, comme étant d'ordre scientifique ? Le plus souvent, non ; si oui, ils s'abusent. La philosophie telle qu'elle s'enseigne n'est pas une science, mais un ensemble de disciplines les unes scientifiques, les autres extra-scientifiques, lesquelles ne s'harmonisent que dans la mesure où elles jettent de la clarté sur cette réalité essentielle : la vie de l'esprit.

Le programme comprend des éléments de psychologie, de logique, de morale, de métaphysique.

La psychologie, de laquelle on s'occupe pendant au moins les deux tiers de l'année scolaire, nous la concevons certes comme la science des phénomènes psychologiques, parallèle aux sciences des phénomènes naturels. Mais cette science des phénomènes psychologiques, cette psychologie positive, cette psychologie « sans âme » — pour reprendre une expression qui a fait fortune et qui marque la volonté d'expulser les idoles métaphysiques — c'est plutôt la psychologie dont nous rêvons que celle que nous enseignons. A part les lois de Weber et de Fechner, source de la psychophysique, mais source au bien maigre débit; à part quelques résultats de la psycho-physiologie dès maintenant accessibles à l'enseignement; à part ce que la psychologie garde, malgré des critiques, voire des réfutations, du mécanisme associationiste des Anglais, la psychologie de nos cours, c'est soit un ensemble de faits de sens commun ou d'expérience vulgaire, à peine nuancés de souvenirs littéraires, soit l'ancienne psychologie solidaire des métaphysiques d'autrefois : celles d'Aristote, de Descartes, ou des métaphysiques tant modernes que contemporaines : celles de Hegel, de Herbart, de Bergson. Or ces métaphysiques sont l'écho plus ou moins lointain d'antiques dogmatismes religieux.

La logique, telle qu'on l'expose, comprend deux parties distinctes : la logique formelle, la méthodologie scientifique. La première est de l'Aristote tout pur; la seconde du Stuart Mill, du Claude Bernard, du Poincaré. Les moins avisés des maîtres éprouvent confusément que tout cela ne se concilie pas sans difficulté : la solution paresseuse renonce à concilier; tant pis pour l'élève, s'il est assez intelligent, disons assez indiscret pour s'apercevoir que l'idéal de la science grecque ne coïncide pas avec l'idéal moderne de la science.

La morale constitue la partie du cours la plus épineuse. Maint professeur est au rouet quand il lui faut aborder la question des fondements de cette discipline. S'il pense en kantien,

s'il admet un impératif catégorique tout rationnel, il se sent mal à l'aise en présence des doctrines sociologiques qui jouissent du prestige de la modernité : sommes-nous obligés par la raison ou par la société ? Quelle que soit l'hypothèse qu'il adopte, il risque par surcroît de heurter les fils des croyants, qui imputent la loi morale à une volonté divine. Pour ne paraître ni socialiste, ni réactionnaire, il laissera flotter dans l'abstrait, comme l'œuvre d'une raison formelle et vide, le principe de la moralité. Ce faisant, il ne sera même pas à l'unisson de la morale grecque, si clairement humaine dans son rationalisme eudémoniste. Il réussira à se faire plus abstrait que Kant, d'ordinaire sans participer à la puissante originalité du criticisme.

Logique et morale, — comme d'ailleurs l'esthétique et le droit, — sont non des sciences, mais des disciplines normatives ; elles prescrivent ce qui doit être, sans viser à déterminer ce qui est : elles énoncent comment il faut raisonner, non comment on raisonne, comment il faudrait vivre, non comment on vit. Elles ne concordent pas avec une discipline qui, en principe, se présente comme une science, la psychologie. Cette notion de ce qui doit être, en opposition à ce qui est, laquelle fait scandale parmi des réflexions de caractère ou de prétention scientifiques, c'est par analogie bien plutôt avec des prescriptions religieuses qu'avec des lois scientifiques, qu'elle se justifie. Elle exprime un idéal collectif, naturellement empreint d'un prestige religieux. La résistance de ces disciplines normatives à se laisser régir par l'esprit positif, voilà une pierre de touche attestant un élément de religion.

La métaphysique, enfin, ne saurait passer pour science, car il n'y a pas de science de l'absolu. Causes premières, fins dernières, ne présentent aucune signification positive. Le professeur de philosophie aura donc honte de la métaphysique ; il réduira volontiers à deux ou trois leçons de fin d'année, — de ces leçons qui ne comportent la sanction ni d'interrogatoires, ni de compositions, et auxquelles beaucoup d'élèves n'assistent

pas, — ce qui fut pour toutes les civilisations humaines le tréfonds de la pensée spéculative. Ainsi s'achèvent la plupart des cours de philosophie, dans lesquels il est traité de science, de psychologie, d'histoire, de littérature, de physiologie, de sociologie, de politique, d'économie, de droit, — de tout, sauf de l'esprit philosophique. Il n'y a là ni une synthèse de faits, ni une synthèse de doctrines, mais un ramassis de sujets disparates ordonnés dans l'abstrait. Comment espérer d'un tel enseignement une initiation à la pensée méthodique et critique, une orientation sur les rapports entre la pensée et l'action, objets essentiels pourtant de toute philosophie? Quelle formation intellectuelle et spirituelle résulte d'études secondaires dont voilà le couronnement?

Les défauts d'une telle classe ne tiennent pas, toutefois, aux programmes : ils tiennent à l'enseignement que donnent la plupart des maîtres. Le programme indique des sujets, sans rien préjuger des solutions, sans non plus prescrire aucun ordre pour la disposition de ces matières en un exposé systématique. La classe vaudra ce que vaut le maître. En fait ceux des professeurs qui laissent une empreinte sur les élèves, ce sont ceux qui les savent initier à la vie spirituelle.

Mais quelle discipline, sinon la religion, a été jusqu'à nos jours maîtresse de vie spirituelle? Et comment prétendre initier, même aussi laïquement qu'on le peut désirer, à la vie spirituelle, autrement qu'en prenant la suite des tentatives religieuses et qu'en situant son effort de spiritualité laïque relativement aux grandioses efforts de spiritualité religieuse dont abonde le passé?

*
* *

Je viens de montrer que le programme de philosophie est fait de pièces et de morceaux empruntés à des périodes, à des milieux disparates. Tel est précisément le motif essentiel pour lequel ce programme demande à être exposé à la lumière de l'histoire des idées. La seule façon légitime de justifier devant

un élève la juxtaposition de la logique d'Aristote sous le nom de logique formelle, et de la logique inductive de Mill sous le nom de théorie des sciences, consiste à montrer pourquoi et comment la science conceptuelle de Socrate, de Platon, d'Aristote a été remplacée — sauf en logique abstraite et en histoire naturelle, — par la prétention d'atteindre à une connaissance mathématique et expérimentale de la nature. Or l'histoire des idées ne se comprend guère, excepté en des périodes restreintes et récentes, indépendamment de l'histoire des croyances. Établissons le par quelques exemples, pris comme au hasard.

La psychologie se présente comme génétique, alors même qu'on ne la conçoit pas en fonction de l'évolutionisme. Elle pose des questions d'origine. Mais elle est incapable de les résoudre avec quelque vraisemblance sans une intervention de l'histoire des religions.

Soit l'origine du langage : cette question n'est du ressort ni de la philologie comparée qui, dans ses plus lointaines inductions, nous laisse en présence de plusieurs familles de langues, entre lesquelles toute connexion nous échappe, — ni de la psychologie, car les premiers hommes qui ont parlé n'ont pas appris, comme un enfant, le langage de leurs parents. On pose donc le problème en termes philosophiques, c'est-à-dire abstraits, les empiristes soutenant que le langage conceptuel s'est développé à partir d'un langage émotif par onomatopées, les rationalistes supposant que le langage est aussi naturel à l'homme que la raison, ou, ce qui revient au même, qu'il fut donné à l'homme par un Dieu. Il serait plus positif de reconnaître qu'il lui fut donné par la religion : la nécessité de régir par des formules les forces naturelles fit instituer pour ainsi dire des noms ; de sorte que les hommes n'ont, sans doute, possédé l'instrument capable de les faire communiquer entre eux, que parce qu'ils avaient, ou croyaient avoir, un moyen de communication avec les puissances de la nature.

Soit l'origine de l'art. Croie qui le voudra que la présence de la création esthétique s'explique chez l'homme par l'imita-

tion de la nature, ou par une faculté de jeu désintéressé, ou par quelque autre hypothèse spéculative : la modernité de l'« art pour l'art » nous détourne de semblables théories et rend plus vraisemblables les sources religieuses de la production artistique ; la représentation figurée des formes, langage *sui generis*, dut procéder, elle aussi, d'intentions magiques. Hypothèse pour hypothèse, celle-ci a du moins en sa faveur la confirmation de faits très nombreux.

Soit la nature de l'âme. Les élèves ne peuvent attribuer aucun sens aux doctrines de Platon et d'Aristote sur ce point essentiel, si on ne leur enseigne que toutes les religions tiennent l'âme pour le moteur du corps, et que c'est seulement par suite de contingences historiques, donc d'une manière dérivée, que ce principe de mouvement (anima, spiritus, πνεῦμα, φύσις ou ψυχή) a rejoint la notion de raison, soit individuelle, soit universelle (νοῦς). Dualité aussi vraie dans les civilisations indienne ou chinoise que dans la nôtre. Dualité absente chez les peuples simplement trop frustes pour concevoir l'idée de raison, et qui s'en tiennent à la notion du souffle vital.

Voici derechef le redoutable problème, auquel nous avons déjà touché, de la justification de la moralité. D'où vient que la morale grecque est une doctrine du bien, la morale kantienne une doctrine du devoir, alors que chacune se présente comme morale de la raison ? L'enseignement traditionnel allègue, en guise de solution, que tout bien est plus ou moins obligatoire, que toute obligation est plus ou moins bonne pour l'individu ; qu'il y a des devoirs stricts et des devoirs larges. Ne serait-il pas plus simple, plus exact, de faire remarquer à l'élève qu'entre Aristote et Kant s'interpose le Christianisme, et que l'obligation, dont on cherche en vain des vestiges dans les doctrines grecques, correspond aux commandements du Décalogue transposés en impératif de la raison ?

Soit l'idée même de nature, qui, définie comme un ordre déterminé de phénomènes, constitue la base même de la positivité. Peut-être n'importe-t-il pas à qui fait de la physique, de

savoir que le donné sensible a été très généralement conçu par l'humanité comme une substance sur laquelle on peut agir magiquement, — encore que l'obsédante hantise de la force atteste la persistance d'une interprétation mystique du mouvement. Mais n'est-ce pas de toute nécessité pour le biologiste, et plus encore pour le psychologue?

*
* *

Ce n'est pas assez, cependant, de montrer ici ou là, il est vrai à propos de questions essentielles, l'origine religieuse des problèmes spéculatifs. Il existe une discipline à part, dont l'objet propre consiste en les questions d'origine, causes premières ou fins dernières, substance en soi de l'être ou de la pensée : c'est la métaphysique. Cent cinquante ans au moins d'acribes critiques dirigées contre les prétentions de cette recherche n'empêchent pas qu'il y ait encore des métaphysiciens, même et surtout parmi les scientistes. Les professeurs de philosophie redoutent ce sujet et s'efforcent de réduire encore, dans leurs cours, la part si modeste que lui assigne, en fin d'année, le programme. Pourtant de l'attitude que l'on adopte ici, dépendent la plupart des solutions auxquelles on donnera son adhésion en psychologie, en logique, en morale, partout où la science positive ou bien n'est pas mûre, ou bien est inapplicable. Avoir retenu l'attention des jeunes gens pendant un an sur des matières de spéculation, sans leur avoir fait comprendre en quoi diffère un empiriste d'un rationaliste, où un idéaliste d'un réaliste, c'est peut-être avoir bourré leur esprit de certaines connaissances, mais c'est avoir manqué l'initiation philosophique. Autant la métaphysique s'est discréditée comme dogmatisme qui se présenterait dans un état laïque avec une estampille officielle, autant elle garde son importance, et décisive, comme recherche des problèmes spéculatifs qui se posent à l'esprit de par sa nature propre. Or cette recherche, fond même de la philosophie, ne se comprend et par suite ne

se peut aborder positivement qu'en fonction de l'histoire des religions.

Sans prendre à la lettre la prétendue loi des trois états, telle au moins que l'énonce A. Comte, nous ne doutons pas que la métaphysique fournisse en général une transposition dans l'abstrait des problèmes religieux. Ce qui est pensé dans les métaphysiques c'est ce qui a été vécu dans les religions. Les antinomies doctrinales reflètent le plus souvent des transformations de la conscience religieuse à travers le temps. L'ontologie grecque diffère de l'épistémologie moderne comme la mythologie antique se distingue des drames de la conscience chrétienne. Il serait superflu d'établir que le Moyen-Age, période par définition centrale de notre évolution intellectuelle, exprime un effort pour adapter l'hellénisme aux dogmes soit chrétiens, soit juifs, soit musulmans ; ou que l'essor de la pensée moderne depuis le xvi^e siècle est fonction d'une Réforme religieuse ; ou que le Romantisme procède d'une réaction inverse. Pourtant non : comment serait-ce superflu, puisque rien de ces vérités historiques élémentaires, mais fondamentales, ne transparaît dans l'enseignement philosophique ? Combien l'élève est excusable de supposer que la philosophie se réduit à transcrire en un jargon technique des données de sens commun et de ne retenir des grands systèmes que cet adage : « nihil est tam absurdum quod non dictum fuerit ab aliquo philosopho » ! Un tel élève montre plus de jugement que le maître qui, se bornant à la lettre du programme, ne commente pas par l'histoire religieuse la preuve ontologique et n'explique pas pourquoi cet argument, tenu pour convaincant par Descartes, est tenu pour décevant par Kant.

*
* *

Ai-je établi que des considérations d'histoire religieuse doivent fournir le moyen de rendre le programme de philosophie intelligible et de le faire descendre de l'abstrait dans

l'humanité concrète, domaine de l'histoire ? En tout cas je n'ai rien fait, si je n'établis que l'introduction de notions d'histoire religieuse en philosophie est non seulement désirable, mais possible.

Précisons. La possibilité qu'il s'agit de démontrer, ce n'est pas la possibilité de présenter dans les cours des notions d'histoire des religions : nous venons de constater que le cours, pour devenir plus lucide, appelle des considérations de cette sorte. Loin que le programme en devienne plus chargé, il se trouve simplifié d'autant, puisqu'il devient plus accessible. La possibilité qu'il faut justifier, c'est celle, pour le maître, d'acquérir les connaissances nécessaires. Constatons l'absence d'un livre du maître, où le professeur trouverait la substance de ce qu'il n'a pas le droit d'ignorer en matière d'histoire des religions. Les amorces de cet ouvrage encore idéal existent çà et là, mais fragmentaires. Tout professeur de philosophie peut lire, et beaucoup lisent, les travaux de Durkheim, de M. Lévy-Bruhl, de Frazer, sur la religion des peuples que nous appelons, sans aucun droit d'ailleurs, primitifs. Il en résulte quelque initiation de la mentalité religieuse, et l'enseignement de la philosophie commence à s'en ressentir. Mais ce qui importerait le plus, ce serait une moindre ignorance touchant le judaïsme et le christianisme, qui constituent encore toute notre ambiance. Or, peu de professeurs montrent dans leurs cours s'ils ont lu Loisy ou tels et tels travaux de notre Président, M. Guignebert. On ne peut leur reprocher de ne point saisir comment se rattachent à la religion des primitifs les religions modernes : si peu historiens qu'ils soient, ils se défient à juste titre des essais prématurés tentés par certains auteurs pour découvrir dans les totems et les tabous la clef de tous les cultes et de tous les dogmes. L'essentiel manque en effet : ce qui relierait notre connaissance du judéo-christianisme aux religions des non-civilisés, ce serait une histoire comparée des grandes religions qui remplissent le passé de l'Asie et qui évoluèrent synchroniquement à celles de notre civilisation méditerranéenne. Or,

personne n'a encore abordé cette tâche; pas même les auteurs de manuels d'histoire des religions, qui juxtaposent simplement les monographies. Ici donc tout est à faire. Mais quelque chose s'inaugure : les idées philosophiques de la Chine et de l'Inde commencent à se créer une place dans l'enseignement supérieur : le jour où personne ne pourra ignorer qu'il y a une philosophie chinoise, une philosophie indienne, non moins considérables par leurs traditions et leur acuité de pensée que ce que nous appelons la philosophie tout court, c'est-à-dire la pensée de l'Occident, ces trois cultures philosophiques apparaîtront solidaires de trois milieux religieux foncièrement distincts, mais parallèles, et l'on cessera d'exposer la philosophie en l'abstrayant de l'histoire des religions.

Et attendant, et pour hâter aussi ce progrès qui marquera une phase capitale de l'humanisme, il ne faut laisser échapper aucune occasion de promouvoir la cause de l'histoire des religions. Le professeur de philosophie ne doit pas méconnaître que le passé de l'esprit humain a été un passé religieux, et que la pensée indépendante hérite de problèmes qui ne se trouvent nullement résolus par le seul fait qu'on les transpose en un autre langage. Le pire préjugé serait ici de croire que les questions religieuses sont forcément des questions brûlantes, c'est-à-dire auxquelles on se brûle. Il n'y a rien d'aussi efficace que l'attitude historique pour apaiser les passions, rien d'aussi pertinent que l'histoire pour mettre la religion à sa place, d'ailleurs immense, et toutes les religions, y compris celles qui nous touchent de près, à leur place dans l'évolution humaine. Toujours l'objectivité résulte de la relativité. Aux consciences qui réclameraient, et à bon droit, le respect dû aux croyances, il est facile de donner satisfaction par le respect que doit professer l'historien à l'égard des faits. L'histoire des religions, loin de compromettre l'indépendance de la pensée laïque, la confirme, la consolide. A l'époque où chacun, pour avoir reçu de l'instruction confessionnelle, possédait quelque connaissance de la vie religieuses, l'enseignement officiel pouvait se contenter de

l'abstention. Mais les générations actuelles ne savent guère, les générations futures ne soupçonneront peut-être plus, en quoi consiste la vie religieuse; faute d'être prémunies contre certains égarements par une initiation scientifique, c'est-à-dire historique, elles risquent de devenir une proie facile pour des prédications spécieuses ou même pour de grossières superstitions. Pour n'avoir pas organisé l'étude laïque des faits religieux, le monde romain et le monde chinois, cependant à bien des égards très positivistes, même très sceptiques, ont fourni un terrain favorable au pullulement des sectes. L'intérêt même de la pensée libre exige donc une saine connaissance des faits religieux. Cette connaissance, restituant au sein de l'histoire la compréhension des facteurs spirituels, compensera le dessèchement souvent reproché à l'histoire érudite, qui perd volontiers de vue le sens humain des événements, des institutions, des mœurs et des idées. Le professeur de philosophie jouera son rôle d'éducateur et ne trahira pas la destination synthétique de son enseignement, s'il puise dans des notions sommaires d'histoire des religions la conviction qu'il doit être un initiateur de spiritualité.

En résumé : c'est dans la seule classe de philosophie que des éléments d'histoire des religions, envisagés de façon systématique et critique, sont susceptibles d'être introduits sans surcharge des programmes, voire même pour simplifier un programme existant. En effet, l'élève qui vient d'achever ses études historiques et scientifiques, doit trouver dans ce résumé des phases de la pensée humaine le seul trait d'union concevable entre l'histoire ou les sciences et la philosophie. En droit donc, nous devons avoir cause gagnée. En fait, l'enseignement dès maintenant réalisable en ce sens ne saurait être que provisoire et partiel; mais en le préconisant comme tel, par exemple en exigeant des futurs maîtres moins d'indifférence pour l'histoire des religions, on rendra possibles des progrès ultérieurs.

P. MASSON-OURSEL.

LES « PAUVRES » D'ISRAËL

D'APRÈS UN OUVRAGE RÉCENT

M. Causse reprend dans ce volume¹ une idée qui lui est chère : celle de l'hostilité que les croyants, en Israël et dans le christianisme primitif, ont témoignée à la civilisation. Il avait déjà montré les prophètes d'Israël en lutte avec la culture et publié un essai sur le conflit du christianisme primitif et de la civilisation. Il étudie aujourd'hui les anneaux intermédiaires de la chaîne qui relie les prophètes aux premiers chrétiens : ces humbles, ces misérables dont il est si souvent question dans les Psaumes et dans certaines apocalypses aussi bien que dans les évangiles synoptiques, et qui sont présentés comme les préférés de Dieu. Ou plutôt, élargissant son sujet, M. Causse décrit d'ensemble toute la lignée des protestataires, adversaires de la culture (prophètes, psalmistes et messianistes), qu'il embrasse sous le nom général de « pauvres » d'Israël ; et c'est toute une histoire sociale de la religion d'Israël qu'il esquisse en une vaste fresque.

Il distingue, dans l'évolution sociale des tribus hébraïques, deux grandes étapes : l'une qu'il appelle celle de la « civilisation patriarcale », où les Bené Israël, d'abord nomades, devinrent, par suite de leur installation en Palestine, des paysans sédentaires comme les Cananéens, mais en conservant l'organisation familiale et tribale qu'ils avaient apportée du désert ; — l'autre, celle de la « civilisation royale », où les Israélites, ayant

1) Antonin Causse. *Les « Pauvres » d'Israël (prophètes, psalmistes, messianistes)*. Études d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, Fascicule 3. Librairie Istra, Strasbourg-Paris, 1922, 173 pages.

accepté la monarchie, s'initient à la culture orientale, au commerce, à l'industrie; des palais et des temples luxueux s'élèvent dans leurs capitales; mais « la société patriarcale est ébranlée dans sa base... L'homme tend à s'affranchir des liens et des devoirs du clan... L'État oriental ne connaît d'autre loi que le caprice et l'intérêt du prince » (p. 30-31).

« Cette transformation d'Israël ne devait pas s'accomplir sans provoquer des colères et des résistances. Les partis les plus ardents et les plus vivants de la nation étaient d'instinct contre les tendances novatrices de la royauté » (p. 34). « L'âme d'Israël était tournée vers le passé. Dans les jours de puissance politique et de splendeur profane, elle gardait la nostalgie des temps primitifs¹. »

« La relation prophétique sur l'origine de la royauté (1 Sam. 8) a... sa valeur historique. Elle dit la résistance instinctive du paysan israélite devant l'organisation royale » (p. 28). Par la suite les manifestations de cette tendance réactionnaire se multiplient. M. Causse décrit celles qui se produisirent avant l'exil sous le titre général : *Les prophètes contre la civilisation royale*. « Les Rékabites et les Naziréens reviennent à la simplicité des mœurs d'autrefois... Elie est l'homme du désert..., il vit en nomade... Et lorsqu'il veut se réfugier auprès de son Dieu,... il marche quarante jours et quarante nuits dans la steppe jusqu'à la montagne d'Elohim en Horeb » (p. 38, 41).

« Le rédacteur yahviste nous apparaît comme un partisan de l'idéal nomade. Dans des mythes naïfs et grandioses, il dit l'éternel rêve patriarcal de son peuple et la protestation pessimiste contre la culture » (p. 45). C'est par un châtiment de Yahvé que l'homme est condamné à travailler la terre; Caïn le laboureur est maudit; « l'invention des premiers arts et la construction des premières villes étaient l'œuvre de la race maudite de Caïn² ». « Babylone, la grande ville... n'est, pour

1) A. Causse, *Les « pauvres » d'Israël*, *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, II, n° 2 (mars-avril 1922), p. 152.

2) *Ibid.*

le conteur yahviste, qu'une œuvre d'ambition et de folie... Abraham..., le parfait nomade, passe puissant et libre à côté des cités et des royaumes sans se souiller à leur contact impur » (p. 46, 47).

Les prophètes du VIII^e siècle menacent les grandes villes, les palais, les hautes tours, les fortes murailles, les chars et les chevaux de guerre. Ils se représentent le bonheur messianique comme un retour aux origines, à la vie nomade, au temps du désert (Osée 2, 14-21 ; 12, 10 ; 14, 6-7 ; Es. 7, 21-25 ; 32, 15-20 ; 4, 2 ; 11, 1-9).

« Ce sont ces tendances conservatrices et révolutionnaires à la fois qui ont inspiré » aussi « les prophètes législateurs. Les rédacteurs des codes bibliques, livre de l'alliance, Deutéronome, tora d'Ezéchiel, tora sacerdotale, ... étaient des idéalistes qui dans le silence et la solitude bâtissaient leur cité d'utopie » (p. 67). Le livre de l'alliance et le Décalogue ne font aucune place au roi dans leur législation : « ces codes en restent au régime familial et patriarcal » (p. 68). Ils édictent, en faveur des pauvres, des lois qui étaient « au-dessus des capacités humaines et des conditions sociales réelles » (p. 79).

La seconde partie du livre est intitulée *Le Psautier, livre des Pauvres d'Israël*. M. Causse, avec la plupart des critiques actuels, considère ce recueil comme le témoin de la piété du judaïsme postexilique. Il croit ces pièces composées surtout aux V^e et IV^e siècles et repousse absolument le point de vue de MM. Cheyne et Duhm, qui rapportent presque tous les Psaumes à l'époque des Maccabées ; tout au plus quelques morceaux (74, 79, 83) ont-ils été, d'après M. Causse, remaniés au temps des guerres de l'indépendance.

Dans le Psautier, il trouve « exprimée à nouveau l'aspiration sociale des prophètes. La crise de l'exil avait abouti à un véritable divorce dans la nation. L'élite purifiée par l'épreuve se distingue de la masse indifférente et les pieux tendent à former un parti, une communauté religieuse : l'église juive. » D'autre part « les riches et les méchants possèdent la terre... ils font

peser lourdement leur puissance et leur orgueil sur les petits d'Israël. Avec cela... ils pactisent avec les payens. En face d'eux les *anavim* (humbles), les *dallim* (pauvres)... sont le prolétariat idéaliste, le parti des justes, des purs¹. »

Ces « pauvres » ne constituaient pas une confrérie, comme l'imaginait Isidore Loeb². Ils ne doivent pas être identifiés avec la caste des lévites, comme le voulaient Graetz et Renan. Cependant M. Causse admet que « parmi les serviteurs du temple,... le parti des pauvres avait des adhérents passionnés » (p. 96).

Ces humbles étaient soutenus, au milieu de leurs tribulations, par une grande pensée : « ils sont le parti de Yahvé, les pauvres de Dieu, les amis de Dieu... Ainsi la question sociale devient une question religieuse... Dans cet état de lutte l'homme de Dieu s'exalte. Il aime la pauvreté, il se complait dans la pauvreté³ ». « Ils étaient pauvres volontairement, avec joie et simplicité de cœur » (p. 100). Yahvé est le refuge du pauvre.

« Et quand l'oppression et l'iniquité persistent, comme si Yahvé n'écoutait pas la prière de ses *anavim* .., le pauvre en appelle à l'avenir...

« Cependant l'attente de la décision eschatologique... ne suffit pas encore à la conscience des *anavim*. Chez les âmes vraiment religieuses l'attente du jugement et de la rémunération fait place à un sentiment plus intime et plus profond : l'aspiration vers le divin et la confiance mystique⁴ » (Ps. 17, 6. 15; 145, 18; 91, 1-2; 23, 1. 3; 25, 14; 73, 23-29; 4, 8-9).

La troisième partie, consacrée à la période qui s'ouvre avec l'insurrection des Maccabées, a pour titre *Ceux qui attendaient la délivrance d'Israël*.

« Au moment de l'invasion de l'hellénisme, lorsque les riches et les prêtres adoptaient les mœurs nouvelles..., les pieux par leur fidélité héroïque sauvèrent la foi d'Israël » (p. 139-140).

1) Article cité, p. 154.

2) *La littérature des pauvres dans la Bible*, 1892.

3) Art. cité, p. 154.

4) Art. cité, p. 154-155.

Mais les victoires des soldats de Judas Maccabée furent suivies, pour les idéalistes impénitents qu'étaient les pauvres d'Israël, d'une grande déception ; car elles n'amènèrent pas « le règne des saints, mais seulement le triomphe de la dynastie hasmonéenne..., une principauté de quelques lieues carrées, des intrigues politiques, des guerres, des révolutions de palais », des rois-prêtres qui se faisaient appeler philhellènes ! « Le divorce ne tarda pas à s'affirmer violent et définitif entre les partis des piétistes et la royauté. » Et de nouveau « les voyants du livre d'Hénoch font entendre la plainte du juste » (p. 140-142). Ils annoncent aux puissants la venue imminente du jour du jugement : « Malheur à vous, riches, parce que vous vous confiez dans vos richesses ! »

« En attendant ce monde durait. » L'hégémonie des Hasmonéens était remplacée par la domination hérodiennne, puis par l'administration romaine, c'est-à-dire par le joug étranger. « Désormais les éléments vraiment religieux de la nation devinrent étrangers à toute vie politique » (p. 146-147). Les espérances messianiques se réfugient dans de petits cercles piétistes comme ceux que décrit le prologue de l'évangile de Luc. C'est de ces cénacles que sont sortis les « Psaumes de Salomon », qui ne sont pas, comme on le dit généralement depuis Wellhausen, un monument authentique de l'esprit pharisien. Des mêmes milieux viennent aussi l'Assomption de Moïse, les Testaments des XII Patriarches, peut-être le Chemoné Esré.

Sous le coup des déceptions répétées, « l'espérance d'Israël tend à se détacher de plus en plus de ce monde visible incurablement mauvais... pour s'exalter dans l'utopie¹. » Les messianistes évoluent rapidement vers l'ascétisme et le dualisme, qui « est assurément l'une des plus grandes conquêtes du judaïsme » (p. 157). « Vers la lumière éternelle !... Telle est la suprême aspiration des messianistes... Et pour toute l'humanité inquiète et douloureuse... le grand rêve des ébionim restera l'éternelle

1) Art. cité, p. 155.

consolation et l'indéfectible espérance. Heureux les ébionim, car le royaume des cieux est à eux » (p. 172).

Les citations que nous avons faites au cours de cette analyse auront peut-être laissé pressentir quelques-unes des qualités qui font le grand attrait du livre : le charme du style, la sympathie intelligente avec laquelle l'auteur a su reconstituer l'état d'âme de ces petits, de ces humbles dont ils s'est fait l'historien, sympathie qui ne l'empêche pas, d'ailleurs, de garder toute la clarté de son jugement et de reconnaître que « notre civilisation devient chaque jour plus étrangère au rêve patriarcal des hommes de Yahvé, à l'idéal de pauvreté des mystiques et des messianistes. Au milieu des agitations de nos cités... les vieilles paroles bibliques nous apparaissent très lointaines — lointaines comme la voix des cloches de la ville ensevelie dans la mer... » (p. 7).

Il faut féliciter aussi M. Causse d'avoir mis en lumière les liens étroits qui unissaient, en Israël, les mouvements religieux aux phénomènes de la vie économique et sociale. Le radicalisme avec lequel un Amos, un Osée, un Michée ont condamné la société de leur temps s'explique certainement en partie par la mentalité de nomades ou de petits paysans qu'ils tenaient de leur milieu. De même au fond du conflit qui éclata, après l'exil, entre « justes » et « impies », entre pharisiens et hasmonéens, entre zélotes et modérés, il n'y avait pas seulement des désaccords sur des questions religieuses ou des incompatibilités dans les aspirations politiques, mais aussi des oppositions d'intérêts — on dirait presque d'intérêts de classe —. Un des premiers soins des zélotes, lorsqu'ils furent maîtres de la ville haute à Jérusalem, fut d'incendier les archives, « pressés, dit Josèphe, d'anéantir les contrats d'emprunt et d'empêcher le recouvrement des créances » (*B. J.*, II, 17, 6). Ce geste en dit long sur les mobiles profonds qui ralliaient les masses au parti qui avait pour mot d'ordre : « Pas d'autre maître que Dieu ! ».

M. Causse soutient — il me semble que c'est sa thèse principale — que, dans ces questions politiques et sociales, les parties les

plus vivantes et les plus religieuses de la nation ont toujours été réactionnaires. Israël a eu toujours l'âme tournée vers le passé. Les prophètes et les législateurs ne sont devenus révolutionnaires et utopistes que par excès d'amour pour les temps anciens, idéalisés jusqu'à l'hyperbole.

Cette thèse me paraît juste. Mais je crains que le titre de l'ouvrage, son plan et certaines affirmations de l'auteur ne fassent croire à plus d'un lecteur que l'idéal politique et social de ces pieux réactionnaires a eu une fixité qu'il est loin d'avoir possédée, qu'il est resté semblable à lui-même à travers toute l'histoire d'Israël. M. Causse les englobe tous sous le qualificatif de « pauvres ». Il insiste sur la persistance chez eux de l'idéal nomade et patriarcal. « Toujours la tradition patriarcale et l'antique idéal de pauvreté », remarque-t-il à propos d'une pièce du 1^{er} siècle avant J.-C., un des Psaumes dits de Salomon (p. 149).

Ce qui me frappe bien plutôt, à la lecture même de l'ouvrage de M. Causse, ce sont les transformations profondes et rapides que l'idéal social des hommes religieux d'Israël a subies au cours des siècles.

A partir des prophètes du VIII^e siècle, cet idéal est incontestablement démocratique. Mais au début il avait une couleur nettement aristocratique : « Mon cœur va aux chefs d'Israël », chantait-on dans l'hymne sur la victoire de Débora (Jug. 5, 9). Les héros qu'on célébrait, c'étaient de puissants cheikhs de clans ou de tribus, un Ehoud, un Baraq, un Gédéon. Ceux qui devraient détenir le pouvoir, d'après la vieille fable de Yotam, ce sont les *ἀριστοι*, les paysans actifs et riches représentés dans l'apologue par les arbres fruitiers. On n'avait que mépris pour les misérables chassés de leurs terres par des créanciers ; on les appelait des « hommes vides » (Jug. 9, 4 ; 11, 3 ; 2 Sam. 6, 20 ; 2 Chr. 13, 7 ; — 1 Sam. 22, 2). Il est significatif que le même terme (*guibbor hâil*) désignait le héros, l'homme de bien et le propriétaire notable.

Dès le IX^e siècle sans doute, l'idéal des pieux yahvistes devient de plus en plus pacifique : ce qu'on souhaite, c'est de

s'asseoir tranquille chacun sous sa vigne et sous son figuier. On se représente les patriarches comme de paisibles bergers. Certains grands prophètes formuleront bientôt l'espérance magnifique de la paix définitive et de l'abolition des guerres. Mais pendant longtemps l'idéal de l'adorateur de Yahvé avait été tout autre : les héros favoris de la tradition populaire, c'étaient alors Samson le grand batailleur, David qui tue ses myriades, Jaël et Ehoud qui joignent sans scrupule la ruse à la force pour abattre l'ennemi, Lèmek qui se venge soixante-dix-sept fois et Gédéon qui exerce son fils à ce devoir sacré, des pillards et des détrousseurs de grand chemin comme les « fils de Dan » et ceux de Benjamin (Gen. 49, 17. 27 ; Jug. 18). Les prophètes du ix^e siècle étaient les plus ardents à pousser à la guerre et à prêcher la dureté envers les ennemis d'Israël, qui étaient aussi les ennemis de Yahvé.

Dans l'appréciation de la richesse même transformation radicale. L'idée que le pauvre soit, en quelque sorte par définition, l'ami de Dieu, était absolument étrangère aux anciennes traditions réunies dans les recueils J et E. Sans doute Yahvé a été de très bonne heure conçu comme le défenseur des droits des pauvres et des opprimés en général (Gen. 16, 5 ; 21, 17-20 ; etc.) : c'est le rôle attribué à la divinité dans toutes les sociétés un peu développées, à Chamach, par exemple, chez les Babylo-niens¹ ou à Amon en Égypte². Mais il y a loin de là à une idéalisation de *la pauvreté*. Pour les vieilles traditions hébraïques, les amis de Dieu, c'était Abraham qui fut « très riche en bétail, en argent et en or », c'était Jacob entre les mains de qui Yahvé fit passer presque tous les troupeaux de son beau-père, c'étaient les compagnons d'exode de Moïse à qui Yahvé fit emporter les objets d'or et d'argent et les riches vêtements empruntés à

1) Déjà d'après des hymnes antérieurs à Hammourabi, « il empêche le fort d'opprimer le faible » (Morris Jastrow, *die Rel. Babyl. und Assyriens*, I, p. 69).

2) Il est appelé « le vizir du pauvre, qui ne se laisse pas corrompre » (Erman, *die ägypt. Religion*, p. 63). Il « s'intéresse spécialement aux pauvres, » par exemple quand ils sont en danger de succomber dans un procès devant un riche qui a gagné le juge (p. 83).

leurs voisins égyptiens. L'opulence était le signe de la faveur de Dieu. Il semble donc assez déroutant de voir les conteurs J et E rangés parmi les « pauvres » d'Israël. Il aurait été plus clair de n'employer ce terme qu'à partir du moment où il apparaît pour désigner les fidèles de Yahvé, c'est-à-dire à la fin du mouvement prophétique ¹.

Il est d'autant plus remarquable, étant donné ce point de départ, que, par une lente évolution dont on peut suivre les étapes souvent douloureuses dans le livre de M. Causse, les « pieux » en Israël en soient venus à idéaliser la pauvreté — par où il faut entendre, du reste, non pas le dénuement absolu que glorifiera un S. François d'Assise, mais la médiocrité du paysan modeste « qui se nourrit du fruit de son travail ». — Il est significatif surtout qu'une élite ait progressé dans la spiritualité au point d'apprécier des biens purement moraux, comme la « proximité de Dieu », plus que l'or et les perles, voire même que d'abondantes moissons. Il s'est accompli en Israël un véritable renversement dans l'évaluation des grandeurs, comme le dit fort bien M. Causse ². Et c'est l'histoire de ce changement complet d'orientation de la vie religieuse qui me semble faire le principal intérêt psychologique et historique du livre.

En ce qui concerne l'organisation politique et sociale qu'ils souhaitaient pour leur peuple, les représentants de la piété en Israël ont de même varié plus qu'il ne semblerait d'après certaines expressions de M. Causse, qui paraissent leur prêter à tous l'idéal nomade patriarcal. Ils avaient tous la nostalgie du passé : soit ! Mais de quelle époque du passé national ? Il y avait là-dessus bien du flottement. Tantôt ils parlent d'un retour à la vie nomade que menaient les tribus hébraïques lorsqu'elles circulaient avec leurs troupeaux autour des puits de Beérchéba ou de Qadech ; tantôt — ce qui est fort différent — d'une restaura-

1) Encore les premiers textes où ce mot figure avec ce sens sont-ils assez suspects.

2) *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, art. cité, p. 151.

tion de l'existence patriarcale du paysan sur ses terres comme au temps des juges ; fort souvent aussi d'un rétablissement de la royauté dans sa pureté originelle comme à l'époque de David, le prince selon le cœur de Yahvé — ce qui montre, soit dit en passant, qu'ils n'avaient pas tous une aversion de principe pour la civilisation royale. Bien rares avant l'exil sont ceux qui, comme le prophète Osée, vont, dans leur désir de réaction, jusqu'à demander l'abolition de la monarchie. Même l'auteur de la source antiroyaliste, qui condamne cette institution comme une impiété, admet que les premiers rois ont été choisis par Yahvé.

Les trois conceptions (idéal nomade, idéal paysan patriarcal, idéal davidique), legs de trois époques différentes, sont juxtaposées parfois sous la plume d'un même auteur, Esaïe par exemple, qui annonce tantôt que le pays redeviendra une solitude agreste où l'on ne vivra que de l'élevage des troupeaux (7, 21-25), tantôt que Jérusalem aura de nouveau des juges comme autrefois et des conseillers comme à l'origine (1, 26).

L'opposition des points de vue est plus frappante encore dans l'œuvre du yahviste (J), en qui j'ai bien de la peine à saluer un « partisan » tant soit peu conscient et conséquent « de l'idéal nomade ». Sans doute il a recueilli des traditions inspirées par cet idéal : celles, par exemple, où Abraham, Isaac, Jacob apparaissent comme des pâtres errants, et, si l'on veut, l'histoire d'Abel le berger tué par Caïn le laboureur. Encore les héros de ces récits sont-ils des sortes de demi-nomades, des nomades à petit parcours, menant leurs brebis et leurs chèvres aux confins des pays cultivés (sur l'*ādāmā*) : le type d'Abel s'oppose non seulement à celui du fellah attaché à la glèbe (Caïn avant son crime), mais aussi — et surtout — à celui du pur bédouin, du véritable nomade, dont la vie errante en plein désert ne peut s'expliquer que par une malédiction divine (Caïn après son châtement).

Mais à côté de ces traditions qui devaient agréer aux Rékabites, le yahviste en a recueilli d'autres en plus grand nombre

où se reflète l'idéal de l'Israélite paysan, fixé au sol : tels son récit de la création, qui présente l'homme comme destiné, dès avant que Yahvé l'eût formé, à cultiver la terre (Gen. 2, 5). Telle encore l'histoire du Paradis perdu, d'après laquelle les fatigues de l'agriculteur sont le type des peines de l'homme comme les souffrances de la maternité sont le type de celles de la femme : l'idéal du bonheur serait de vivre dans un jardin où la terre produirait son fruit sans culture. C'est un idéal de paysan. Un nomade eût rêvé d'un pays où le lait et le miel coulent en ruisseaux. Ce sont aussi des paysans qui ont conçu l'histoire de Noé inventant la culture de la vigne (Gen. 5, 29; 9, 20-27), les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse exaltant la richesse d'Israël en blé et en vin (Gen. 27, 27-29. 39-40; 49; Deut. 33), la fable de Yotam glorifiant l'olivier, la vigne et le figuier (Jug. 9, 8-15), etc.

Ailleurs encore le yahviste a recueilli des traditions qui célèbrent la royauté comme une institution voulue et créée par Yahvé pour délivrer enfin son peuple du joug des oppresseurs philistins : et c'est la gracieuse histoire de Saül trouvant une couronne en cherchant des ânesses (1 Sam. 9, 16); et ce sont les traditions racontant *con amdre* la vie de David; et les magnifiques prédictions de Jacob (Gen. 49, 10. 26) et de Balaam (Nomb. 24, sp. v. 17-19). L'histoire des inventions humaines dont il y a quelques rudiments au ch. 4 de la Genèse était racontée apparemment, à l'origine, sans intention aucune de blâme pour la civilisation. En tout cas la lignée caïnite était, d'après J¹, celle dont descend toute l'humanité (Gen. 4, 20-22). Elle n'est devenue une race maudite que par un artifice de rédaction du compilateur (J³), qui désirait garder aussi la tradition un peu divergente rattachant l'humanité à Seth (J²).

La diversité des points de vue dans les récits recueillis par le yahviste est telle que je ne saurais souscrire entièrement à la caractéristique qu'en donne M. Causse lorsqu'il l'appelle, d'accord avec M. Bernhard Luther, un « grand historien religieux,... qui domine vraiment et organise la matière qu'il a

reçue » (p. 45). J'admire plutôt, avec M. Gunkel, la fidélité et la piété avec laquelle les conteurs des deux écoles yahviste et élohiste ont reproduit les traditions de leur peuple, sans en altérer ni l'esprit ni la couleur, bien que ces traditions fussent d'inspirations et d'âges très divers.

Mais ce ne sont là que des nuances ou des détails. Je n'y ai insisté que pour mieux montrer à quel point je suis d'accord avec l'auteur sur l'essentiel.

Qu'il me soit permis, en terminant, de féliciter M. Causse d'avoir contesté l'hypothèse de Renan cherchant les « pauvres » du livre des Psaumes parmi les serviteurs du Temple, chantres, lévites et autres *fanatici*, et d'avoir trouvé exagérée l'affirmation de Graetz : « le parti lévitique est dans l'ensemble l'auteur du Psautier ». J'écarterais même ces conjectures plus résolûment que ne le fait M. Causse. Nous connaissons fort bien, par le livre des Chroniques — œuvre très certainement d'un chantre lévitique —, l'esprit qui régnait dans ces confréries : ritualisme étroit, traditionalisme superficiel, goût des cérémonies pompeuses, importance extrême attachée aux questions d'organisation et de hiérarchie. Cet esprit là ne se reflète que dans un fort petit nombre de morceaux du Psautier, compositions d'allure liturgique qui ne comptent pas parmi les meilleures du recueil. La plupart des Psaumes, ceux surtout où les « pauvres » disent leurs angoisses ou leur foi, rendent un tout autre son. Comme M. Causse le dit excellemment, « le Psautier n'a pas été écrit par des prêtres ni pour des prêtres. Rien de clérical dans cette piété là, et rien de rituel non plus. Le Psautier est l'œuvre du peuple » (p. 81).

Adolphe Lods.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Maurice CAHEN. — **Études sur le vocabulaire religieux du vieux scandinave La libation.** — Paris, E. Champion, 1921, gr. in-8, 325 pp.¹

Dans ce livre, M. Maurice Cahen étudie les mots qui se rapportent à une coutume religieuse des anciens Scandinaves, la libation : elle suivait le repas du sacrifice, mais pratiquement elle avait une importance plus grande; c'était elle qui réalisait la véritable « communion alimentaire ». C'est la bière (*øl* ou *mungat*), la boisson préférée du monde germanique, qui servait à la libation. « L'officiant introduit dans la bière qu'il consacre une force religieuse qui se communique successivement à tous les assistants. La bière consacrée a la même vertu que la chair et le sang de la victime; elle élève le monde profane au contact immédiat du monde divin. La corne qui passe de main en main, de bouche à bouche, lie les mains, unit les cœurs; elle réchauffe l'âme du groupe, elle crée la solidarité. » La bière figurait dans toutes les fêtes, dans le culte public et dans le culte privé. « A la naissance d'un enfant on buvait le *barnsøl*, aux fiançailles, le *fistarøl*; à la mort du père, le *erføl* conférait à son fils la juste possession de son héritage. » — L'Église chrétienne, qui faisait la guerre aux sacrifices sanglants, fut beaucoup plus indulgente, après la conversion, pour la libation; on peut même dire que celle-ci gagna en importance. De là, pour la Scandinavie, l'importance de la littérature aidant, une documen-

1) Ce compte-rendu est le dernier qu'ait écrit notre regretté collaborateur et ami G. Huet. Nous l'avons retrouvé dans ses papiers; peut-être ne le considérait-il pas comme complètement achevé. — [N. de la R.]

tation particulièrement riche, à laquelle le reste du monde germanique n'a rien à opposer.

Le livre de M. M. Cahen contient donc une partie historique et descriptive des rites de la libation; mais ce n'est pas là son sujet essentiel : ce qu'il s'efforce de mettre en lumière, en même temps et plus encore que les faits sociaux et religieux, c'est l'histoire du vocabulaire. « Les mots qui sont l'objet de ces recherches sont parmi les plus simples, les plus courants du vocabulaire et la plupart s'emploient encore journellement, les dictionnaires enseignent que leur sens ancien est le même que leur sens actuel ou qu'il s'en écarte bien peu; le présent livre se propose de détruire cette illusion, en montrant que les mots changent de sens à mesure que les institutions se transforment » (p. 3). Et encore : « Au moment où l'on crée un mot pour exprimer une institution définie, il peut y avoir identité du sens étymologique et du sens réel, mais, à mesure que l'état social se transforme et que les institutions se modifient, le sens étymologique s'obscurcit, disparaît, et le sens réel est le reflet sans cesse changeant des transformations de la société et de ses institutions » (p. 55). Il résulte de là que « les changements de sens ne sauraient s'expliquer par des règles fixes, comme celles qui régissent l'évolution des sons ». Un exemple frappant de ces changements de sens, conséquences de l'obscurcissement du sens étymologique primitif, c'est le mot *barnsøl*, littéralement la « bière de l'enfant », c'est-à-dire la libation de bière lors de sa naissance : de simplification en simplification, le mot en est arrivé à signifier « accouchement »; dans des dialectes suédois on peut dire qu'une femme va *hålla barnsöl* « accoucher », même quand la famille est si notoirement pauvre qu'on n'attend pas la moindre fête à la naissance de l'enfant (p. 145).

Voilà pour les idées linguistiques du livre. — Mais, en faisant l'histoire des mots, M. Cahen a été obligé de faire l'histoire des choses, des institutions et des idées religieuses; de sorte que son livre est devenu une contribution importante à l'histoire religieuse et sociale des pays scandinaves. Nous ne pouvons pas tout signaler : notons cependant les pages consacrées aux guildes (p. 61 et suiv.). D'après l'auteur, les guildes scandinaves ne sont pas une institution indigène; elles se sont formées à l'imitation des associations d'aide et de protection mutuelles entre les marchands établis dans

l'empire franc, notamment dans les grands centres commerciaux de l'embouchure du Rhin. On est d'autant plus surpris de voir les rites païens survivre avec une telle vigueur dans des associations dont les *potationes* sont présidées par un prêtre. « Les guildes de Norvège ont conservé jusque dans son détail le schéma de la consécration païenne. L'officiant bénit la bière (*blēza minni*), la consacre à Christ ou à saint Olaf et prononce sur la corne la formule liturgique (*mæla fegrir minni*) : on se croirait au sacrifice de Hlatir, que conte Snorre. Mais l'officiant est maintenant un prêtre et le *formali* est devenu une sorte de cantique que les frères d'Onarheim reprennent en chœur » (p. 17).

Naturellement, le rite s'applique aussi à ce qui, pour les gens du Nord, est la principale des fêtes chrétiennes, la Noël : on dit *drekka fól*, « boire la bière de Noël ». Il ne faut, du reste, pas perdre de vue que la Noël des Scandinaves continue la fête païenne de *fól*, à peine christianisée. *Drekka fól* se lit dans le poème d'un scald païen, peu postérieur à l'an 872 ; appliquée à la *fól* christianisée, l'expression traverse le moyen âge et vit encore aujourd'hui en Norvège, dans les campagnes, dans le sens de « faire le banquet de Noël (p. 76) ». Le rite a disparu, le terme consacré demeure.

G. HURT.

ALLO (R. P. E.). — **Saint-Jean. L'Apocalypse.** Paris, Lecoffre-Gabalda, 1921, de la collection des *Études Bibliques*, 1 vol. in-8° de CCLXVIII-373 p. Prix : 45 fr.

Le R. P. Allo des Frères Prêcheurs, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse), a publié dans la *Revue Biblique* diverses études sur l'Apocalypse. C'étaient quelques-uns des matériaux qui sont entrés dans le commentaire paru dans la série des *Études Bibliques* que dirige le P. Lagrange.

L'ouvrage du P. Allo présente les mêmes qualités et les mêmes défauts que les commentaires des autres livres du Nouveau-Testament déjà parus dans la même collection. Ces qualités sont une information étendue, un soin méticuleux apporté à l'étude exégétique proprement dite, une grande clarté dans l'exposé et dans la discussion. Les défauts sont un souci — que d'aucuns sans doute

jugeront louable — de s'en tenir scrupuleusement aux directions de l'Église et une prudence extrême — nous dirions volontiers excessive — à l'égard de toutes les opinions qui peuvent paraître subversives. Que les exégètes catholiques se gardent comme de la peste des opinions dangereuses, c'est leur droit, et peut-être leur devoir, mais qu'ils présentent ces opinions comme plus ou moins abandonnées par la majorité des critiques c'est ce qui semble moins légitime. On aurait une idée bien fautive de l'état actuel de la science biblique en ce qui concerne les écrits johanniques si on en savait seulement ce que dit le P. Allo. « Nous tenons », écrit-il, « pour mise absolument hors de doute par les controversistes qui ont réfuté Loisy l'origine pleinement apostolique du quatrième Évangile » (p. clxxx). « Pour nous », écrit-il encore « la question johannique, en ce qui concerne au moins le IV^e Évangile et les Épîtres, est aujourd'hui vidée » (p. clxxx, n. 1) et il présente les conceptions les plus traditionalistes comme étant « les résultats qui s'imposent à la bonne critique à celle qui tient compte de tous les faits » (p. clxxxr, note). L'assurance avec laquelle cette thèse est professée fournit incontestablement, au P. Allo un point de départ commode pour ses études sur l'Apocalypse mais il se pourrait que la base sur laquelle il édifie toute sa construction soit singulièrement plus fragile qu'elle ne paraît l'être au premier abord.

Les thèses du P. Allo sur l'Apocalypse ne sont pas moins éloignées des idées reçues par la majorité des critiques modernes que ne le sont les idées qu'il professe sur les autres écrits johanniques. Pour lui l'Apocalypse est l'œuvre de l'apôtre Jean; elle a été écrite au cours des deux dernières années du règne de Domitien; elle est la rédaction par l'apôtre lui-même des visions qu'il avait eues pendant son exil à Patmos. Il ne peut donc être question, à proprement parler, ni de travail rédactionnel, ni de sources, bien que le P. Allo admette que, pour la rédaction des visions qu'il avait eues en état d'extase mystique, l'apocalypticien ait pu s'inspirer ou s'aider de symboles courants ou de traditions antérieures.

Nous ne suivrons pas dans son détail l'exposé et la démonstration du P. Allo. Nous en relèverons seulement quelques points où l'on peut, nous semble-t-il, aisément remarquer les faiblesses de son système. Prenons par ex. le *chapitre 12* qui traite de l'unité de l'Apocalypse. En faveur de cette unité le P. Allo invoque le fait qu'il

s'agit de visions réelles qui sont tout autre chose qu'une forme littéraire. On doit penser qu'il en est bien ainsi à cause de la manière dont s'exprime l'écrivain « dont un croyant ne révoquera jamais les déclarations en doute » (p. CLXV). Qui ne voit qu'il y a une contradiction radicale entre le principe même de la critique et une semblable interdiction de contrôler, de critiquer, et, s'il le faut, de suspecter et de rejeter les affirmations que l'on étudie ? Mais ce n'est pas tout. La véracité de l'apocalypicien — que nous n'avons aucune raison positive de mettre en doute — ne suffit pas pour résoudre toute la question. L'apocalypse étant un genre littéraire courant et dans lequel — ainsi que l'a bien montré Auguste Sabatier — l'esprit de combinaison et d'analyse se donnait libre cours, on ne voit pas ce qui aurait pu empêcher un chrétien — voire même un apôtre — de couler les exhortations qu'il avait à adresser à ses frères dans le cadre de cette forme littéraire traditionnelle. Nous ne voyons pas de quel droit on pourrait séparer l'Apocalypse johannique de toutes les autres apocalypses et lui attribuer un caractère prophétique alors qu'on reconnaîtrait un caractère artificiel aux œuvres similaires contemporaines, juives ou chrétiennes, ou, pour parler plus exactement, la seule considération qui justifierait une semblable différence de traitement, n'irait à rien moins qu'à soustraire les livres bibliques à la juridiction de la critique. Cette idée préconçue du P. Allo sur l'unité de l'Apocalypse l'amène à attribuer moins de portée qu'il ne conviendrait aux multiples indices de composition, aux incohérences, aux sutures que les critiques ont maintes fois signalées dans l'Apocalypse. Il convient de donner ici deux ou trois exemples. — On sait qu'au *chapitre 1* se trouve une vision qui sert d'introduction et au cours de laquelle il est dit que le voyant tombe en extase (1, 10). Puis, après les lettres aux sept églises, vient un nouveau tableau que la plupart des critiques considèrent comme tout à fait indépendant du précédent car l'auteur y dit, sans aucune référence au *chapitre 1* : « Je tombai en extase ». Le P. Allo résout la difficulté en disant qu'il reçoit une *nouvelle* lumière spirituelle (p. 53) sans paraître remarquer que par le mot que nous soulignons il introduit un élément fort important qui n'est représenté ou indiqué par rien dans le texte.

Le *chapitre 7* se compose, après une introduction dans laquelle un ange reçoit l'ordre de marquer les élus avec le sceau du Dieu vivant,

de deux morceaux présentant des caractères bien distincts. Dans les *versets 4-8* le voyant rapporte qu'il a entendu « le nombre de ceux qui ont été marqués cent quarante-quatre mille douze mille de chacune des tribus d'Israël », dans les *versets 9-17* il aperçoit « une foule immense que personne ne pouvait compter, de toute tribu, de toute nation et de toute langue » c'est celle des adorateurs de l'Agneau. N'est-il pas évident que nous sommes en présence de deux conceptions différentes et qu'on peut se représenter la genèse de ce chapitre en supposant que l'évangéliste a utilisé un fragment strictement judaïsant et qu'il l'a corrigé conformément à ses vues universalistes en ajoutant « la foule immense » au tableau des 144.000 élus? Le P. Allo n'accepte pas cette explication. Pour lui les 144.000 représentent seulement les Israélites destinés au salut et ils se perdent dans la foule immense (p. 93). Cette interprétation nous paraît se heurter au texte du *verset 4 a.* où il est dit : « J'entendis le nombre de ceux qui avaient été scellés ».

Voici enfin un dernier exemple. Le *chapitre 12* met en scène une femme sur le point d'enfanter. Il n'est pas douteux que celui qu'elle met au monde et que le dragon essaye d'anéantir ne soit le Messie. Or, au *verset 17*, il est question des autres enfants de la femme auxquels le dragon fait aussi la guerre et ces autres enfants ce sont certainement les chrétiens persécutés. Il y a là un symbolisme trop compliqué pour pouvoir être primitif. D'un côté la femme c'est Israël d'où sort le Messie et de l'autre c'est l'Église mère des croyants. C'est là le produit d'une combinaison artificielle. Le P. Allo l'explique ainsi : « La femme est la communauté des justes, c'est à la fois l'Israël d'où Jésus est sorti suivant la chair et l'Israël spirituel qui est l'Église du Christ, les deux considérés comme ne faisant qu'un » (p. 173).

Tout un chapitre est consacré à établir l'unité d'auteur des écrits johanniques. Il mériterait une longue discussion. Certes les points de contact entre l'Évangile et l'Apocalypse sont nombreux et frappants. Les deux livres ne sont-ils pas par exemple, les seuls dans tout le Nouveau Testament où le Christ soit appelé « le Logos »? Mais n'est-il pas possible d'expliquer ce fait par cette considération que ce sont les deux livres qui présentent la christologie la plus évoluée de tout le Nouveau Testament? Comment expliquer, dans l'hypothèse de l'unité d'auteur, que le coloris si juif de l'Apocalypse

ne se retrouve pas dans l'Évangile? Le P. Allo semble avoir eu le sentiment de ce que les conclusions sur la pensée religieuse de l'Apocalypse et ses rapports avec celle de l'Évangile avaient de hardi, puisqu'il qualifie de « paradoxe » (p. cxci) l'affirmation de l'identité doctrinale des deux écrits.

Sur la question de la langue, il est plus réservé puisqu'il se borne après une étude très consciencieuse du problème à déclarer : « Ni le vocabulaire, ni la grammaire n'autoriseraient, à eux seuls, à proclamer l'unité d'auteur. Toutefois ils présentent bien entre eux un air de parenté et quelques concordances surprenantes » (p. clxxxix). Quant à l'objection que l'on pourrait tirer contre l'unité d'auteur des multiples et graves incorrections grammaticales dont on ne trouve pas l'équivalent dans l'Évangile, le P. Allo s'en débarrasse en présentant deux explications (p. ccxi). La première c'est que Jean aurait écrit l'Évangile dans des conditions qui lui auraient permis d'utiliser les services d'un secrétaire qui aurait corrigé son style, ce qui n'aurait pu être fait pour l'Apocalypse. La seconde — et c'est celle à laquelle il donne la préférence — c'est que Jean n'aurait été capable d'écrire correctement que lorsqu'il disposait de certains loisirs et pouvait composer à tête reposée ce qui n'était pas le cas à Patmos.

Pour pouvoir rapprocher l'Apocalypse du quatrième Évangile, il faut adopter une interprétation rigoureusement spiritualiste. C'est ce que fait le P. Allo. A la fin d'un chapitre très clair sur l'histoire de l'interprétation il observe qu'il y a eu deux traditions exégétiques dont l'une purement juive est à écarter comme intrusive (p. ccxlviii). Tous les systèmes orthodoxes sont d'accord là-dessus, il convient de chercher dans l'Apocalypse les dernières phases de la lutte du Bien contre le Mal après l'Incarnation aboutissant au triomphe éternel du Christ et de l'Église. Ainsi se trouvent fixées les limites dans lesquelles doit se mouvoir l'exégèse catholique. On comprend, sans qu'il soit nécessaire d'insister, que celle qui veut être simplement historique ne puisse accepter de telles lisières.

Le commentaire du P. Allo fait toucher du doigt, une fois de plus, l'abîme qui sépare la science catholique de la science tout court¹.

1) Le livre est accompagné d'une bibliographie très complète qui aurait pu, sans inconvénient être sensiblement abrégée. Il est inutile de citer des livres

C'est une constatation que nous faisons, ce n'est pas un reproche que nous formulons. Aussi bien le P. Allo y verrait-il plutôt un éloge.

Maurice GOGUEL.

L'Apocalypse. Traduction du poème avec introduction par P.-L. Couchoud, bois de A.-F. Cosyns. Paris, éditions Bossard, 1922, 1 vol. in-8 de 136 p. illustré de 21 bois, prix 21 fr. (édition de luxe 50 fr.).

La question du rythme dans les écrits du Nouveau Testament n'est pas nouvelle. Voici longtemps déjà que divers exégètes ont eu le sentiment que quelques morceaux de certains livres tout au moins étaient écrits en prose rythmée. Le fait est perceptible même dans une traduction pour des passages comme le prologue de l'évangile de Jean (Voir la traduction et le commentaire de Loisy) ou comme I *Cor.*, 13 ou II *Cor.*, 12 (Joh. Weiss). Le philologue Blass qui n'a d'ailleurs pas été suivi sur ce point, a cru pouvoir étendre l'observation à toute la prose paulinienne¹, tandis que D.-H. Müller voulait voir dans le Sermon sur la Montagne un poème en strophes². Plus récemment à la suite d'une étude de R. Schütz³ on a voulu trouver dans les quatre évangiles et dans d'autres livres encore une construction rythmée constituée par un assemblage de petites phrases ou *kôla*. Roland Schütz vient de publier une

comme les diverses éditions du Nouveau Testament que tous les exégètes connaissent. Il est inutile de donner aussi les titres d'ouvrages généraux qui n'ont pas de rapport direct avec l'Apocalypse comme la *Textkritik* de Gregory ou la grammaire grecque de Croiset et Petitjean, où bien alors, il faudrait donner un manuel complet de bibliographie.

1) *Die Rhythmen der asianischen und römischen Kunstprosa*, Leipzig, 1905, cf. *St. u. Kr.* 1906, p. 304 s. *Zur Rhythmik im Neuen Testament*, *St. u. Kr.* 1907, p. 127-137. Jordan, *Gibt es Rhythmik in den neutestamentlichen Briefen*, *St. u. Kr.* 1903, p. 634 s. Blass a aussi publié une édition rythmée de l'épître aux Hébreux (Barnabas). *Brief an die Hebräer, Text mit Angabe der Rhythmen herausgegeben von Fr. Blass*, Halle a. d. S. 1903.

2) *Die Bergpredigt im Lichte der Strophentheorie*, Wien, 1908.

3) *Der parallele Bau der Satzglieder im Neuen Testament und seine Verwertung für die Textkritik und Exegese*, Goettingen, 1921.

traduction colométrique de l'épître de Jacques dans laquelle il s'attache à faire ressortir le rythme qu'il croit inhérent à la prose du livre et il annonce qu'il a l'intention de traiter à ce point de vue l'ensemble du Nouveau Testament aussi bien dans le texte grec qu'en traduction¹. Il est trop tôt pour que l'on puisse porter sur l'ensemble de ces théories un jugement motivé et pour que l'on puisse exactement déterminer dans quelle mesure il y a réellement un rythme, dans quelle mesure au contraire l'impression du rythme est donnée par l'emploi de petites phrases simplement juxtaposées qui constitue la parataxe. L'impression que l'on éprouve est que les théories sur le rythme contiennent une part de vérité mais qu'il y aurait peut-être quelque chose d'excessif à vouloir étendre la théorie à l'ensemble de tous les livres du Nouveau Testament.

Il en est un toutefois où il paraît naturel de chercher un rythme. C'est l'Apocalypse en bien des pages de laquelle on perçoit très directement l'écho de la poésie hébraïque. C'est ce qu'a justement souligné R. H. Charles dans son récent commentaire de l'Apocalypse. M. P. L. Couchoud, s'inspirant de la théorie de Charles mais l'étendant à toutes les parties du livre, s'est proposé de rendre sensible le rythme de l'original par une traduction appropriée. Il a placé en tête de son œuvre une introduction dans laquelle il expose d'abord en quoi consiste la poésie de l'Apocalypse qui a pour caractère essentiel comme la poésie hébraïque elle-même le parallélisme. Celui-ci se présente dans l'Apocalypse sous trois formes principales (2, 3 ou 4 membres). Il indique, ensuite, toujours en s'inspirant de Charles, comment est composée l'Apocalypse. Il croit pouvoir aller plus loin que lui et propose de constituer une

1) Roland Schütz. *Der Jakobusbrief kolometrisch übersetzt*, *Theologische Blätter*, 1922 col. 25-32. Pour les évangiles, il a paru une traduction rythmée de l'évangile de Marc par Roman Woerner à Munich. Le même auteur compte traduire ainsi l'ensemble du Nouveau Testament. Voir en outre P. Cladder. *Unsere Evangelien (Mt. Jn)*. Freiburg i. B. 1919. Rohr, *Theologischer Quartalschrift*, 1920, 3 p. Schmidt. *Ueberblick über das Aufbau der vier Evangelien*, Möding, 1920. *Der strophische Aufbau des Gesamttextes der vier Evangelien*, Sondrabdr. a. d. *Anzeiger der ph. h. Klasse der Ak. d. Wiss. in Wien* 1921. Ces renseignements sont empruntés en partie à une note de la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1922, p. 161 s.

seule Apocalypse juive avec les divers fragments que l'exégète anglais croit avoir été utilisés par le rédacteur de l'Apocalypse chrétienne. Nous ne pouvons songer — car cela nous entraînerait beaucoup trop loin — même à esquisser ici une critique de cette théorie et à indiquer les réserves qu'elle nous paraît appeler. Il convenait cependant d'indiquer ce point parce que M. Couchoud a cru devoir, dans sa traduction, séparer ce qu'il considère comme l'Apocalypse juive primitive des additions chrétiennes. Nous ne croyons pas que ce soit là une heureuse idée. En premier lieu sa traduction perd ainsi une partie de son intérêt si on ne se rallie pas exactement à sa théorie sur les sources de l'Apocalypse. Or le problème que soulève la composition du livre est si complexe qu'il serait vain de prétendre formuler sur les sources du livre une théorie définitive. La traduction de M. Couchoud, a, de ce fait, un caractère personnel et provisoire. En second lieu il ne semble pas que l'on puisse admettre l'idée d'une reproduction rigoureusement fidèle des sources juives par le rédacteur chrétien. On peut et, dans quelques cas, on est obligé d'admettre des remaniements, des retouches, des gloses chrétiennes qu'il n'est pas toujours possible de délimiter avec précision, qui, en tous cas, empêchent de restituer le texte juif dans son intégrité. Un exemple illustrera ce que nous voulons dire. En tête de sa traduction M. Couchoud place la vision de la femme et du dragon (*ch.* 12). Tel qu'il se présente à nous ce morceau peut difficilement être homogène car on ne voit pas comment la femme peut être à la fois mère du Messie et de ses autres enfants auxquels le dragon fait aussi la guerre (12, 17) et en qui il faut certainement reconnaître les chrétiens persécutés. La mention de ces autres enfants vient du rédacteur qui a voulu introduire dans la vision une allusion aux persécutions et montrer qu'il y a une relation directe entre les souffrances du Christ et celles des martyrs. Il y a certainement là un remaniement chrétien que la traduction, telle que la donne M. Couchoud, n'indique pas et qu'elle ne pouvait pas indiquer.

La méthode du traducteur appelle encore une objection plus grave. Nous admettons sans peine que l'apocalypticien chrétien ait utilisé des documents et, accessoirement aussi peut-être des traditions juives. Il n'en résulte pas que son rôle se réduise à un travail impersonnel de compilation et de rédaction. Ces matériaux empruntés à ses devanciers l'auteur ne se borne pas à les juxta-

poser, il les organise, il les dispose suivant un plan qui lui est personnel, il les emploie à édifier une construction qui est bien à lui et qui exprime sa pensée personnelle. Avec la méthode de traduction adoptée par M. Couchoud cette pensée propre de l'Apocalypticien s'efface et disparaît.

La traduction est exacte et ferme. L'auteur ne recule pas devant l'emploi de termes crus. Ce n'est pas là une infidélité à l'esprit de l'Apocalypse.

Quant aux illustrations dont quelques-unes sont saisissantes, il faut féliciter M. A.-F. Cosyns, de n'avoir pas cherché à traduire certaines des images de l'Apocalypse qui ne sont pas des visions plastiques mais des combinaisons abstraites dont les éléments constitutifs sont juxtaposés en raison de leur signification sans que l'auteur se soit préoccupé de la cohérence des tableaux qui en résultaient.

Maurice GOGUEL.

Ign. GUIDI. **L'Arabie antéislamique.** Paris, Geuthner, 1921, in-16, 88 p.

Ce petit livre réunit quatre conférences faites par M. Guidi à l'Université égyptienne du Caire ; le savant orientaliste y retrace à grands traits l'histoire de l'Arabie jusqu'à la prédication du Prophète. L'idée maîtresse de ces conférences est que les grands faits qui se produiront alors, la prédication elle-même, la constitution de l'état musulman groupant toutes les tribus de l'Arabie, ses victoires soudaines et son prodigieux essor, l'accession des Arabes à un genre de vie plus raffiné ne sont pas des événements fortuits, mais au contraire ont été longuement préparés par le travail des siècles précédents. Si la plus grande partie de l'Arabie a toujours su conserver son indépendance vis-à-vis de Rome, de Byzance, des Perses ou des Abyssins, ses déserts eux-mêmes ne l'ont pas mis à l'abri des influences étrangères, et celles-ci l'ont profondément travaillée. Les royaumes arabes qui d'assez bonne heure se sont formés aux frontières septentrionales de la Péninsule, Palmyre, Hîra, Ghassân, ont montré à ses populations ce qu'était un état organisé ; et l'éphémère royaume de Kinda fut une première tentative de groupement

de tribus de l'Arabie centrale. L'influence de Ghassân et de Hîra, surtout, fut importante. Ces deux royaumes, vassaux l'un de Byzance et l'autre des Perses, se livrèrent des luttes acharnées, aux côtés et pour le compte des états suzerains autant que pour le leur. Les Arabes y apprirent l'art de faire une autre guerre que la guerre de tribus : « On a bien tort de regarder les Khâled ou les Mûthanna comme des gens ignorants ou à demi-sauvages, ou leurs troupes comme des nomades devenus soldats du jour au lendemain... Les Arabes et surtout ceux de Hîra et de Ghassân sont mêlés aux grandes luttes entre la Perse et Byzance; ils s'exercent à la guerre et en apprennent l'art des maîtres de la science militaire de ces temps » (p. 31). C'est une idée très féconde. Par Ghassân et par Hîra s'introduisaient en outre bien d'autres choses. Si la poésie antéislamique apparaît nettement arabe dans sa forme et dans son fond, des idées philosophiques étrangères pénétraient en Arabie. Le nombre des chrétiens et les progrès incessants du christianisme à Ghassân et à Hîra au cours du v^e et du vi^e siècles sont des faits de grande importance. Les idées chrétiennes arrivaient aussi par le sud; et le judaïsme prenait pied dans la Péninsule. Sous ces influences, le vieux paganisme arabe tendait à évoluer lui-même : Allah peu à peu prenait figure de Dieu suprême (p. 48) : le terrain était préparé pour la prédication de Moïammed. Au contact de l'étranger, la vie matérielle aussi devenait plus facile et plus raffinée. L'étymologie est, à ce point de vue, une science précieuse : les mots d'origine araméenne montrent tout ce que les Arabes reçurent de Syrie : l'huile, le vin, le pain levé, les lampes. Étranger aussi le nom des vêtements fins, des bijoux, bref de tout ce qui fait le luxe et le confort de la vie. Ce ne sont point les premières conquêtes qui les ont révélés aux Arabes.

L'objet de la quatrième conférence est un peu différent : elle met en lumière les rapports étroits qui lient au cours des âges l'Arabie du sud et l'Abyssinie voisine : actions et réactions, militaires ou civilisatrices, depuis l'époque de la première invasion qui apporta à l'Abyssinie sa langue sémitique. Tout cela est du plus haut intérêt. Et qu'il nous soit permis d'admirer l'aisance et l'élégance avec laquelle M. Guidi écrit le français : ces conférences sont d'une lecture extrêmement attachante.

Henri BASSET.

Edward WESTERMARCK. **Les Cérémonies du mariage au Maroc**, traduit de l'anglais par J. Arin. Publications de l'Institut des Hautes-Études Marocaines (ancienne École Supérieure d'Arabe et de Berbère de Rabat), t. VIII, Paris, éd. E. Leroux, 1921, in-8°, 394 p.

L'ouvrage dont ce volume est la traduction est déjà ancien de quelques années. Mais les événements lui ont fait grand tort. Paru en 1914, au moment de la guerre, il a passé presque inaperçu en France. Aussi, étant donné l'intérêt tout particulier qu'il offre pour nous, convient-il de saisir cette occasion de le présenter — tardivement — au public français.

« Ce livre, affirme M. Westermarck en commençant, a pour but de réparer une omission sérieuse dont je me suis rendu coupable lorsque j'ai écrit mon *History of the Human Marriage*... Je n'y avais consacré qu'un chapitre très court aux cérémonies du mariage, et, en les traitant brièvement, j'ai presque complètement négligé leur signification magique... depuis puissamment mise en relief par M. E. Crawley... » On voit donc tout de suite la tendance de l'ouvrage, et sa portée générale. Mais plutôt que de chercher les éléments de sa démonstration en des lieux et des temps fort différents, l'auteur préfère étudier à fond les cérémonies du mariage chez une population déterminée, pour y montrer l'importance des pratiques magiques. La méthode peut avoir ses avantages et ses inconvénients; nous y gagnons en tous cas une excellente monographie consacrée à l'une des institutions les plus intéressantes chez les indigènes du Maroc.

Ce pays, M. Westermarck le connaît fort bien : c'est son champ d'observation préféré. Fidèle à sa méthode, il fait choix d'un certain nombre de villes et de tribus, et y mène son information à fond. Les villes, dans le cas présent; ce sont Fès et Tanger; les tribus, au nombre d'une quinzaine, sont prises parmi les divers groupes ethniques du Maroc. En possession de cette documentation, l'auteur étudie l'une après l'autre les différentes phases, qui forment autant de chapitres : fiançailles et constitution de la dot et du trousseau; cérémonies parallèles, avant le mariage, chez le marié et chez la mariée; conduite, et arrivée de celle-ci à sa nouvelle demeure; rencontre des deux époux; et cérémonies par lesquelles le nouveau

ménage entre dans la vie normale. Dans chaque chapitre, l'exposition des faits, rigoureusement objective, est suivie de quelques pages d'interprétation, complétées par un dernier chapitre dans lequel sont exposés les résultats généraux. Le seul défaut de cette méthode est qu'il faut feuilleter tout le volume pour avoir une idée d'ensemble des cérémonies du mariage; en revanche, elle se prête fort bien à l'étude comparative de chaque groupe de rites.

Une chose frappe immédiatement : c'est, malgré la diversité des détails, l'identité foncière de ces cérémonies d'un bout à l'autre du pays; que l'on soit chez les citadins ou chez les campagnards, chez les Arabes, les arabisés, les Berbères nomades ou sédentaires, ce sont des rites analogues, qui trahissent de semblables préoccupations. Or nous avons affaire à des populations dont l'origine et les conditions de vie sont fort diverses : il y a donc eu, à ce point de vue, influences réciproques profondes, d'autant plus intéressantes à noter que les mariages de tribu à tribu, et surtout d'arabophones à berbérophones, ne sont pas fréquents. Certes, le fond de la population marocaine est essentiellement berbère, et les Arabes purs ne forment qu'une infime minorité : on ne pourrait soutenir cependant que ces derniers ont adopté purement et simplement les coutumes berbères, car, dans celles-ci, beaucoup de rites apparaissent très semblables à ceux que l'on retrouve en Orient, voire dans la Grèce et l'Italie antiques : les notes en fournissent de nombreux exemples. S'agit-il d'emprunts plus ou moins anciens, ou de coutumes nées d'idées ou de conditions de vie pareilles? L'un et l'autre, vraisemblablement, sans qu'on puisse dire en quelle mesure : en tout cas, il y a encore là une série de faits attestant les rapports étroits qui unissent les civilisations méditerranéennes, même dans ce qu'elles ont de moins évolué.

Les rites du mariage chez les populations marocaines ont presque tous, pour M. Westermarck, une valeur prophylactique ou purificatrice. Marié et mariée, en ce moment extrêmement critique de leur existence, sont exposés plus que jamais à l'attaque des mauvaises influences, conçues sous la forme impersonnelle du *bās*, le mal, ou incarnés dans les *jnoun*, ces êtres malfaisants qui rôdent perpétuellement autour des hommes, et sont alors particulièrement agressifs. Ainsi s'expliquent de nombreuses pratiques nord-africaines que l'on eût prises autrefois pour les survivances d'un

mariage par rapt : enlèvement de la mariée par un garçon d'honneur — et parfois par un membre de sa propre famille, ce qui suffirait à écarter l'hypothèse d'un rapt simulé — de manière qu'elle ne touche pas le seuil de son ancienne ni de sa nouvelle maison ; coups de fusil tirés par le cortège qui l'emmène, et jusque dans la chambre nuptiale ; sabres ou poignards que portent le marié ou ses garçons d'honneur ; luttes simulées qui se livrent à différentes reprises ; coups qu'échangent les conjoints eux-mêmes ; sans parler des rites qui sont explicitement destinés à chasser les mauvaises influences, et qui sont marqués surtout par le bris rituel de quelque objet ayant été en contact avec les conjoints. Ainsi s'expliquent aussi, du moins en partie, le voile que portent les mariés, leur immobilité, le soin avec lequel ils évitent de manger en public ; et, dans une certaine mesure, le déguisement auquel ils s'astreignent parfois, la mariée en homme, le marié en femme : ce déguisement est destiné à dérouter les mauvaises influences, autant qu'à préparer l'union du nouveau ménage. Inversement, et c'est connexe, en même temps qu'ils sont exposés à ces dangers d'ordre magique, marié et mariée sont doués d'un pouvoir surnaturel, d'une *baraka* puissante. Mais celle-ci est toujours, par nature, à la fois bienfaisante et fort dangereuse, aussi bien pour ceux qui en sont investis que pour ceux qui sont en contact direct avec eux. Une bonne partie des rites prophylactiques précédents est moins destinée à protéger les mariés, qu'à mettre leur entourage à l'abri des influences funestes qui émanent d'eux : le voile, notamment, est à deux fins. En ce qui concerne la mariée, ce pouvoir maléficient est mis en rapport avec le caractère magique que les indigènes nord-africains attribuent généralement à la femme, et que M. Westermarck analyse à ce propos. Il rapporte cette expression des Chleuh, qui est d'ailleurs chez eux comme un proverbe : *Tamtut zund agurram*, la femme est comme un marabout. Phrase extrêmement caractéristique : l'*agurram*, le marabout berbère, est, mort ou vivant, un être doué de pouvoirs magiques tout puissants, bienfaisant ou terrible à l'occasion, source de bénédictions ou de catastrophes. A l'époque critique de son mariage, ce pouvoir magique de la femme est particulièrement redoutable.

Les interprétations de M. Westermarck apparaissent, dans une très large mesure, tout à fait justifiées. D'autant plus qu'à plu-

sieurs reprises, il se déclare l'adversaire de l'explication unique de chaque rite. Le même peut-être à diverses fins ou résulter de différentes idées. Ainsi, il admet fort bien (p. 292) qu'à côté de leur valeur prophylactique et purificatrice, les cérémonies du mariage aient souvent celle d'un acte d'initiation, de rites de passages : cela ressort très nettement du fait que si l'un des époux a déjà été marié, les cérémonies sont très simplifiées en ce qui le concerne, tandis que son conjoint les accomplit de bout en bout. Il reconnaît aussi qu'un grand nombre des rites ont pour but d'assurer l'union et la prospérité du ménage, et même de la communauté, ou la fécondité de l'épouse, ou sont des rites de divination, comme il aurait été étonnant de n'en pas trouver en pareille circonstance. Il semble cependant que dans quelques cas, il fait une part trop restreinte aux rites de ce genre. Ainsi, tout en reconnaissant son existence (p. 231), il hésite un peu trop à donner toute sa valeur à la magie des nœuds, qui joue un très grand rôle au moment du mariage, et que redoutent extrêmement les mariés. Mais surtout il est un fait qui, sans être passé sous silence, pourrait être mis davantage en lumière : le rapport qui unit les mariages humains avec la vie de la terre. Nous admettrons volontiers avec M. Westermarck que les bains et parfois les batailles d'eau qui ont lieu à ce moment sont bien plutôt des rites purificateurs que des rites destinés à faire tomber la pluie ; mais quelques-uns de ceux-ci se mêlent aux cérémonies du mariage. En supposant même, comme il est vraisemblable, que ce soit seulement une conception secondaire, et non générale, il n'en paraît pas moins que l'union humaine qui doit faire naître l'enfant est souvent considérée comme devant agir, par magie sympathique, sur l'union de la pluie et de la terre d'où naît la récolte. Ainsi s'expliquent les pratiques auxquelles sont soumis en bien des endroits les mariés de l'année ; bains forcés qu'on leur fait prendre en période de sécheresse, promenades qu'ils doivent faire dans les champs à des époques consacrées, et autres prescriptions de ce genre. En outre, l'auteur signale, sans leur attribuer l'importance qu'ils paraissent mériter, des cas de mariages simultanés : Biarnay les avait déjà notés à Ouargla (*Étude sur le dialecte berbère de Ouargla*, Paris, 1908) et les avait longuement étudiés ; M. Westermarck les retrouve chez les Aït Yousi du Moyen Atlas, et surtout à Aglou, chez les Chleuh, au sud du Sous, où « tous les

jeunes hommes d'un même village qui se marient dans la même année célèbrent leurs noces le même jour, à l'automne » (p. 186).

Enfin, une méthode trop rigoureusement objective peut avoir en ces matières un inconvénient grave : elle porte facilement à faire abstraction de l'élément humain. Les personnages ne sont plus que des acteurs qui accomplissent des gestes. Or, à ce moment, tous, mais surtout le marié et la mariée, qui se sentent eux-mêmes investis d'un pouvoir mystérieux et entourés des plus redoutables dangers, sont dans un état d'émotion intense, dont la répercussion est considérable sur tous les rites dont ils sont le centre. Certes M. Westermarck s'en rend compte ; mais il se borne à déclarer très brièvement vers la fin du livre, que ces cérémonies « peuvent aussi être l'expression directe d'états émotifs, combinée ou non avec une intention spéciale » (p. 301). Sur un seul point, il fait une large part à ces éléments émotifs : c'est lorsqu'il s'agit d'expliquer les traces d'évitement que l'on relève çà et là entre le marié et différents membres de sa famille ou de sa belle famille : « Surtout dans un pays où la séparation des sexes est aussi rigoureuse qu'au Maroc, les relations qui s'établissent entre un homme et une femme par leur mariage sont regardées comme une chose dont on doit rougir, et ce sentiment de honte se manifestera naturellement avec une grande acuité en présence de personnes qui non-seulement penseront immédiatement à ces relations, mais ressentiront de l'aversion à cette simple idée. » Et l'auteur rapproche ces faits d'évitement de la discrétion du jeune homme envers ses parents à propos de son propre mariage. Que cette raison toute psychologique vaille d'une façon générale pour expliquer l'origine de l'évitement, ainsi que tend à l'admettre M. Westermarck, cela peut prêter à des objections ; mais sa valeur *actuelle* au Maroc, et même dans toute l'Afrique du Nord, apparaît certaine.

L'ouvrage, au total, est rempli de faits très exactement observés, et clairement exposés, ce qui n'est pas un mince mérite. Je n'ai pas parlé de la traduction de M^{me} J. Arin. Qu'il suffise de dire qu'elle est à la fois extrêmement fidèle et aisée. Elle a le mérite de mettre à la portée de tous les lecteurs français une des meilleures études qui aient été consacrées ces années dernières aux populations de l'Afrique du Nord.

Henri BASSET.

- I. Mgr Stanislas-Xavier TOUCHET, évêque d'Orléans. — **La sainte de la Patrie**. 2 volumes in-12, Lv-440-464 p. Paris, Lethielleux, 1921. Prix 15 fr.
- II. Pierre CHAMPION. — **Procès de condamnation de Jeanne d'Arc**. In-8, t. I. Texte latin, xxxii-428 p., tome II, Introduction, traduction et notes, 452 pp. Paris, Edouard Champion, 1921. Prix : 50 fr.
- III. Jules d'AURIAC. — **La véritable Jeanne d'Arc**. In-8, x-326 p. Paris, Fasquelle, 1920. Prix : 15 fr.

I. — En 1894, Mgr Touchet, nommé évêque d'Orléans, se trouva, en cette qualité même, chargé de soutenir le procès de canonisation de Jeanne d'Arc, qui avait été engagé par ses deux prédécesseurs et qui a abouti en 1919. Convaincu de la cause, Mgr Touchet entreprit de prouver la sainteté de Jeanne en écrivant, par le menu, sa biographie. Le récit qu'il publie est vivant, entraînant, plus étourdissant que convainquant. La merveilleuse légende de Jeanne y est encadrée de tout le merveilleux que peut fournir la mythologie catholique, par exemple sur saint Michel, sainte Catherine, sainte Marguerite, sainte Marguerite-Marie Alacoque, l'Invention de la sainte Croix, etc. Le prélat cite, comme de « tout premier ordre », un pauvre livre intitulé : *Le miracle et les sciences médicales* du Père de Bonniot, alors que ce bon Père, l'une des dupes les plus obstinées de Léo Taxil, devrait être avantageusement voué à l'oubli. Il tranche avec assurance les questions historiques les plus douteuses. Par exemple, il dit que, sans Jeanne, « notre Patrie, tombée sous le sceptre des Tudors, se serait détachée du Siège Apostolique ». Ne pourrait-on pas tout aussi bien soutenir que les Tudors, rois de France, seraient restés catholiques et que « l'Angleterre n'eût été qu'une dépendance de la France, comme sous les premiers Plantagenêts » ? Mais l'auteur, qui a soutenu le procès de Jeanne pendant vingt ans par des avocasseries, n'en connaît pas moins admirablement toutes les sources de sa biographie, et il nous présente un type de Jeanne qui s'imposera dans divers milieux tout comme s'imposent dans nos églises ses statues fabriquées au quartier Saint-Sulpice.

1) D'Auriac, ouv. cité, p. 5.

Qu'on me permette d'exprimer toute ma pensée, bien qu'elle vise plutôt la personne de l'auteur que le livre qui m'a été envoyé pour compte rendu. A mon avis, le réel, le grand service rendu par Mgr Touchet est d'avoir, pour sa bonne part, contribué à mettre Jeanne sur les autels, à l'imposer à la vénération de l'Église catholique et, par conséquent, à la signaler à la perpétuelle attention du monde entier. Comme Jeanne est probablement la plus extraordinaire figure de l'hagiographie, je me permets de penser que Mgr Touchet a bien mérité de tous ceux qui s'intéressent à l'histoire et à la psychologie religieuses.

II. — M. Pierre Champion mérite aussi un grand éloge pour son « entreprise ingrate » de donner une nouvelle édition du procès de Jeanne d'Arc, c'est-à-dire de rendre accessibles les textes qui permettent d'approcher le plus près de l'héroïne, ceux auxquels il faut recourir si l'on veut parler d'elle sans divaguer. Les deux volumes du procès de condamnation, les seuls jusqu'à présent parus, sont, au point de vue typographique, très dignement exécutés. Une notice critique, une introduction générale, des notes d'une admirable érudition accompagnent les textes savamment publiés.

Dans ses gloses et commentaires, M. Pierre Champion a voulu éviter « toutes les discussions au sujet de faits que nous pouvons seulement constater, sans en pouvoir donner l'explication rationnelle » (I, p. 31). S'il se montre ainsi très prudent, il se montre également libre. Il démêle fort nettement les deux principaux chefs d'accusation sous lesquels Jeanne a été condamnée : « Elle a été condamnée parce qu'elle s'en remettait à Dieu et qu'elle a dit que Dieu devait être le premier servi; parce qu'elle a déclaré aux clercs, qui représentaient devant elle l'Église militante, qu'elle était en communication avec les voix du ciel et qu'elle entendait relever directement de l'église triomphante » (II, p. LIX). Il déclare les réponses de Jeanne « d'une orthodoxie souvent douteuse » (II, p. XIV); il dit que, dans l'affaire du signe (l'ange apportant une couronne au dauphin), Jeanne s'est « un peu aventurée », qu'elle en a « parlé avec tant de contradictions », qu'elle a « varié, et même qu'elle s'en était vantée » (II, p. XIV, XXV; I, p. XXIX). Remettant à leur place les théologiens qui veulent « se montrer plus saints que la sainteté » et les moralistes « plus vertueux que la plus haute des vertus », il admet l'au-

thenticité de la formule d'abjuration ainsi que l'authenticité de l'information posthume (du 7 juin 1431).

Quelques expressions de M. P. Champion ne me semblent pas heureuses. Par exemple, en présentant les saintes inspiratrices de Jeanne, il écrit : « On ne sait rien de Marguerite, qui naquit à Antioche, où son père Théodore, était patriarche de la religion païenne... » « Nous n'en savons guère plus de Catherine, fille du roi Coste, instruite dès son enfance dans les arts libéraux, qui argumenta contre Maxence, etc. » (I, p. LXII). — Pourquoi dire qu'« on ne sait rien » de ces saintes, si on connaît le lieu de leur naissance, le nom et la situation sociale de leurs pères? C'est quelque chose, ce serait même beaucoup si, cela, on le savait. En réalité, il est à peu près aussi difficile d'établir l'existence de ces deux saintes que d'établir celle des anges, dont Jeanne assure avoir vu des mille milliers.

Dans une note sur Thomas de Courcelles, « insigne universitaire », l'un des trois juges de Jeanne qui furent d'avis de lui appliquer la torture, l'auteur dit que Félix V le comprit, en 1414, dans une promotion de cardinaux. Plus loin l'auteur ne l'appelle pas cardinal et le montre chanoine de Notre-Dame, simple chanoine, quoique cumulant de nombreux bénéfices. N'eût-il pas mieux valu dire qu'il avait refusé le cardinalat qui lui fut offert? — D'autre part, n'aurait-il pas été convenable de rappeler les louanges décernées à Thomas par Bossuet et par le continuateur de Fleury qui, comme Pie II, ont célébré sa science, sa modestie, son mépris des dignités. M. Pierre Champion estime, au contraire, que Thomas fut « une conscience bien médiocre » (I, p. XXII). J'aurais aimé, je l'avoue, qu'il établît son opinion contre Pie II, Bossuet, et le continuateur de Fleury. Cette discussion aurait sans doute abouti à d'intéressantes observations sur la psychologie d'un des principaux juges de Jeanne.

M. Pierre Champion écrit : « Ce procès n'est plus absolument celui de Jeanne; il est devenu celui des juges. » (II, p. IX). Et M. Champion semble en vouloir si fort à ces misérables juges, qu'il relève avec humeur (II, p. 429, p. 653) une réflexion fort sensée de Pierre Maurice. Il me paraît plus juste quand il remarque qu'« il est sans intérêt de savoir si les Mineurs, ou les Bénédictins, montrèrent plus de zèle à poursuivre Jeanne que les Dominicains »

(II, p. XLVI); et quand il philosophe ainsi sur toute cette histoire : « Si fanatiques que soient des hommes, ils le sont toujours moins que leurs idées. Entre tant de mortels poisons de l'esprit, en est-il de plus violent que l'idée unitaire? Unité catholique, unité révolutionnaire, c'est tout un. Une infraction à cet esprit unitaire, voilà ce qui dans tous les temps a mérité l'excommunication des Églises religieuses ou politiques. Une pensée solitaire, voilà de quoi mériter la haine et la persécution de tous ceux qui pensent en groupe. » (t. II, p. LX).

III. — M. Jules d'Auriac ne s'est pas proposé d'écrire une histoire suivie de Jeanne d'Arc, mais de présenter des observations sur les principaux événements de sa vie. Désireux d'en donner l'« explication rationnelle », il s'efforce d'élucider les points les plus difficiles, les plus irritants, les plus scabreux, ceux que les historiens à la mode escamotent dans des phrases élégantes et creuses.

Partant de la « fatale histoire » du signe, M. d'Auriac dit (p. 51) : puisque Jeanne l'a « inventée » et « soutenue avec une si maladroite tenacité, n'est-il pas permis de supposer qu'elle inventa aussi les autres? » Il prend donc Jeanne pour une sorte de simulatrice qui, malgré son « extrême piété », vit dans la religion « un moyen dont elle se servait à volonté » (p. 52); il dit qu'elle tint « à se faire passer pour une personne surnaturelle » (p. 99); qu'elle voulut étonner, éblouir ses juges (p. 45, 68) et qu'à l'heure suprême elle « était trop engagée pour reculer dans ses affirmations », obligée de soutenir ses voix, ses visions, quelle qu'en fût l'origine (p. 280). Néanmoins, d'après lui, « dans les déclarations de Jeanne relatives à ses voix, il y a une partie sincère et une autre qui ne l'est pas... Elle est sincère quand elle affirme qu'elle entend toujours les voix — *sans bien comprendre ce qu'elles disent*. Tant qu'elle a été en guerre ou à la cour, ses voix répondaient toujours à ses désirs, car elles étaient ses désirs mêmes; prisonnière, abandonnée, doutant de l'avenir, que pourraient-elles lui dire? Par la même raison, elle attribue à ses voix tous ses succès; quant à ses revers, les voix ne lui avaient pas commandé les opérations qui y conduisirent. »

Évidemment l'histoire de l'ange est difficile à expliquer. M. P. Champion dit que Jeanne s'y est « aventurée ». Jusqu'à quel point cette aventure est-elle compatible avec la « divine candeur »

que M. Champion reconnaît à Jeanne? Mais M. d'Auriac est-il fondé, pour cela, à présenter Jeanne comme une simulatrice, d'autant plus que, d'autre part, il lui reconnaît « l'universalité du génie » (p. 186) un « robuste bon sens », « un esprit pratique » (p. ix), un grand « tact » (p. 134)? « Son intelligence, dit-il, a autant de précision, autant de bon sens que d'enthousiasme et de feu » (p. 61). Il la déclare « une fille vraiment pure », « naturelle, souriante, charmante », « très équilibrée, pondérée, prudente ». — M. d'Auriac admet d'autant plus facilement l'hypothèse de la simulation qu'il croit Jeanne atteinte d'hystérie. Mais l'était-elle vraiment et qu'entend-on par là? Dans la lettre du Dr Georges Dumas que M. Anatole France a publiée en appendice à sa *Vie de Jeanne d'Arc*, cet éminent savant déclare que, « si Jeanne se rapproche des hystériques par certains traits, elle s'en éloigne par d'autres ». Un aliéniste, le Dr Rouby, mort octogénaire en 1920 et qui, dans la dernière année de sa vie, s'est occupé de Jeanne d'Arc, — après avoir longtemps étudié sainte Thérèse et sainte Marguerite-Marie Alacoque — soutenait que Jeanne n'était pas hystérique, mais atteinte d'hystérose, « les deux mots, dit-il, exprimant deux affections bien différentes ». Il aurait bien fait de définir ces termes. En tout cas, il n'admet aucunement que Jeanne fut une simulatrice¹. « Jeanne, dit-il, jusqu'au dernier moment de sa vie, fut une hallucinée, mais elle croyait en ses voix, sans se rendre compte qu'elles n'étaient pas réelles... Jeanne ne voulut jamais tromper qui que ce soit; elle fut d'une réelle et complète bonne foi dans ses actes et ses paroles, mais, comme elle avait des hallucinations, celles-ci déterminèrent ses paroles et ses actes au moment même où elle les entendait, sans qu'elle s'inquiât de rien autre chose². »

Cette histoire de l'ange et de la couronne où M. d'Auriac voit une fiction ou un mensonge, le Dr Rouby l'explique par une hallucination. L'explication est-elle compatible avec le fait que, le matin

1) L'étude du docteur Rouby a paru dans sa revue *L'Union des races* (Alger), de juillet 1919, à mars 1920. Il n'a fait qu'insérer ses idées médicales dans des pages entièrement empruntées au beau livre de Marcel Hébert, *Jeanne a-t-elle abjuré?* (Paris, Nourry, 1914), livre qu'il ne cite pas et dont il ne nomme l'auteur qu'une fois. Il ne pouvait guère prendre un meilleur guide, mais il aurait dû le faire connaître davantage.

2) *L'Union des Races*, nov. 1919, p. 328.

même de son supplice, Jeanne déclara à ses juges que c'était elle-même qui était l'ange?

M. d'Auriac dit (p. 57) que Jeanne « était si peu visionnaire qu'elle ne croyait pas aux apparitions des autres », et il allègue en manière de preuve l'aventure de Catherine de La Rochelle. Que vaut ce raisonnement? Si Jeanne exigeait naïvement que Catherine lui fît voir la dame qui lui apparaissait, « cela prouve, dit Marcel Hébert, à quel point elle croyait à la réalité matérielle, objective, de ses propres visions¹ ». — Cela prouve aussi son ignorance des idées théologiques de l'époque, sur les visions. — Elle admettait la plus stricte matérialité de ses apparitions. « Vites-vous saint Michel et les anges en corps et en réalité? » « Je les vis des yeux de mon corps aussi bien que je vous vois. » (4^e interrogatoire public).

Après avoir brièvement critiqué la thèse fondamentale de M. d'Auriac, je ne releverai que quelques détails de son livre.

Il dit que l'année 1425 « est celle où Jeanne assure avoir entendu pour la première fois la voix de l'archange ». Jeanne n'a jamais usé d'une chronologie aussi précise; elle a seulement déclaré qu'elle eut sa première révélation à l'âge de treize ans environ. Comme on ne sait pas au juste l'année de sa naissance, il se peut qu'elle ait entendu sa première voix en 1424. — M. d'Auriac dit, à plusieurs reprises, qu'elle l'entendit « un jour de jeûne ». Or d'après l'article X du réquisitoire, « elle n'était pas à jeun et n'avait pas jeûné la veille² ». — M. d'Auriac dit encore : « Dans sa prison, elle aura besoin d'un nouveau consolateur, et ce sera saint Gabriel, évidemment parce qu'elle l'a vu dans la chapelle du château devant laquelle elle passait pour aller à ses interrogatoires; elle n'en parle pour la première fois que le 11 mai 1431 ». Ce fut dans l'interrogatoire du 9 mai, et non pas du 11, qu'elle parla de Gabriel, mais elle en avait déjà parlé le 3 mars et la première assertion de la cédule réquisitoire du 5 avril dit qu'elle a vu « parfois saint Gabriel » depuis le commencement de ses apparitions.

Ces diverses réserves n'empêchent pas le livre de M. d'Auriac d'être très intéressant, très fort. Il n'est d'ailleurs pas offensant pour Jeanne d'Arc, puisqu'il reconnaît en elle « une personnalité » non

1) Hébert, ouv. cité, p. 27, note 1.

2) Cf. Pierre Champion, t. I, p. 178; t. II, p. 128 et 359-360.

seulement extraordinaire, mais *unique*. « Il y a eu, dit-il, d'autres héroïnes; bien des femmes surent combattre comme des hommes; mais il n'en est pas une seule, surtout dans un âge si tendre, qui se soit révélée tout d'un coup soldat, général, politique; et si l'on ajoute à ce triple caractère, dont la réunion est déjà si surprenante, celui de l'*illuminée*, de la *voyante*, voilà le prodige, voilà le phénomène qui fut montré une fois seulement à l'univers. Les hommes ont connu des héros, des saints et des êtres en qui la foi populaire a vu jusqu'à des incarnations de Dieu, mais aucun de ces personnages exceptionnels n'a réuni en lui autant d'expressions diverses — et contraires entre elles — que la vierge de Domrémy. Napoléon n'a pas eu de visions; Vincent de Paul ne s'est pas dit inspiré de Dieu, et Bouddha n'a pas combattu (P. 1-II). » Albert HOUTIN.

A. HOUTIN. — Le père Hyacinthe, réformateur catholique.

1869-1893. — Paris, Nourry, 1922. Un vol. in-12. Avec un portrait. 362 pages.

Malgré tout le respect qu'inspire le héros sincère de ce livre, et malgré la manière sobre de son excellent historien, on ne peut se défendre de découvrir à cette biographie minutieuse un intérêt presque constamment romanesque, d'en attendre les péripéties avec une impatience qui n'est pas d'ordre exclusivement scientifique. La destinée tragique du Père Hyacinthe se dessine plus fortement encore dans ce second volume que dans le premier. Les faits matériels y sont peu de chose : après sa sortie de l'église romaine, il tente à Genève, puis à Paris, de créer une église libre et ses essais avortent; son union spirituelle avec Madame Mériman, déjà dessinée dans la période antérieure au coup de théâtre de septembre 1869, trouve son achèvement logique dans le mariage célébré en septembre 1872. — L'essentiel de cette période est ailleurs : M. Houtin, grâce à cette magistrale sûreté de notation que nous avons déjà louée, nous fait vivre heure par heure avec le P. Hyacinthe tâtonnant « dans des lieux où rien ne luit ». Il est sorti de l'Église et il reste comme un peu étourdi de son acte. Il attend le Concile; il attend encore plus anxieusement le mot venu de ses amis ou du grand public qui approuvera sa conduite, la justifiera à ses propres yeux. Ce mot ne vient pas.

Peut-on dire qu'il soit jamais venu? et cet isolement fut un des tourments de toute sa vie, le pire sans doute. Le sentiment de solitude, avant la rupture, était, en lui, pour une bonne part, de romantisme inconscient; après la rupture, il correspond à une réalité contre laquelle il se heurte et qui souvent l'égare ou l'épuise. Ses souffrances sont réelles, Mgr Darboy le reconnaissait (p. 6), mais elles sont plus morales qu'intellectuelles. Trop compliqué encore pour certains libéraux, français et surtout genevois, catholiques « sans flamme, sans lumière et sans chaleur », trop peu théologien pour les vieux catholiques de l'École de Döllinger, il a de constantes alternatives d'audace et de timidité et, lorsque tout à fait isolé, il vaait pour un peu aux solutions individualistes, les formes qu'elles prennent en Amérique lui donnent le vertige et le rejettent dans une incertitude de plus en plus douloureuse.

En somme il apparaît comme médiocrement armé pour la lutte lorsqu'il se trouve seul à seul avec sa doctrine. Doctrine qui se réduit, il s'en rend bientôt compte, à deux thèses sans plus : une protestation contre le dogme de l'infaillibilité; une affirmation du droit du prêtre catholique au mariage et à la vie de famille — et encore ne peut-on dire qu'il ait jamais envisagé la question du célibat ecclésiastique dans toute son ampleur et qu'il se soit élevé au-dessus du cas personnel.

Son action était frappée d'impuissance par son extraordinaire inaptitude à ce réalisme qui fait la force des grands réformateurs religieux, et aussi par sa culture toute sentimentale : « Sur le monde et la race humaine, dit le diplomate américain Bigelow, il en savait moins long que n'importe quel homme adulte que j'aie rencontré. Il était aussi simple et candide à quarante ans que le sont à dix la plupart des enfants. »

S'il ne s'abandonna pas, il le dut à une croyance, qui augmentait avec le sentiment de sa solitude, à sa mission providentielle et à celle de tout ce qui le touchait de près. Dans ses crises intérieures, il voit l'effet d'une loi religieuse de l'humanité, « des conditions de l'âge présent, âge de crise et de transition. » Il attribue un rôle dans le plan divin à celle qu'il a choisie — ou qui s'est choisie — pour sa femme. Il place sur la tête de son fils de touchantes espérances messianiques : « Que l'Église et l'enfant naissent ensemble pour la gloire et le règne de notre Dieu » (p. 142).

Volontiers aussi il estime que tout un ordre, toute une église ou toute une nation parlent par sa bouche, marchent à sa suite : il est, dit-il une fois, « le seul religieux dans lequel vive encore l'idée du Carmel » (p. 152). En 1871, il veut demander au vieil empereur Guillaume de ne pas user de rigueur à l'égard de la France, et se rend à Versailles en plénipotentiaire de l'idéal français. Il va de soi que cette transposition en sublime de tous ses actes touche de très près à la naïveté, et l'ironie pourrait aisément s'exercer sur les jugements sévères que le P. Hyacinthe porte à plusieurs reprises sur certains « grands personnels » : Gambetta, « roi temporaire d'une démocratie », le P. Didon auquel il reproche de dire : « mon mouvement » etc. (pp. 210-211).

Cet égocentrisme du P. Hyacinthe n'a-t-il pas un peu dérouté ses contemporains ? N'a-t-on pas à la longue reproché à sa réforme d'être insusceptible d'extériorisation ? Il faut remarquer combien sont rares les conversions qu'il a obtenues et, même au temps de ses plus vifs succès, à l'église de la rue d'Arras ou aux conférences du Cirque d'hiver, combien il a peu agi sur la jeunesse. Le personnel ecclésiastique ou même les fidèles qu'il groupe autour de lui sont plutôt des « sympathiques » que de véritables adeptes ; ils se recrutent parmi les convertis-nés, les gallicans, les héritiers de traditions jansénistes, ou encore les libres-penseurs qui ne veulent pas refuser aux croyances positives un culte minimum fait surtout de souvenir. Lorsque le flux et le reflux de sa pensée ramenaient le P. Hyacinthe vers une réaction religieuse ou politique, cette communauté un peu artificielle menaçait rapidement de se désagréger, et le découragement gagnait aussitôt son pasteur.

Sans négliger aucunement les autres sources d'information sur les actes et la pensée du P. Hyacinthe, lettres, brochures, articles etc., c'est encore au *Journal du Père*, que M. Houtin a emprunté les documents essentiels du second tome de cette précieuse biographie — et rien ne saurait donner de plus saisissante révélation d'un caractère. Cette vie intérieure à la merci du moindre événement, de l'émotion quotidienne s'exprime, s'explique beaucoup mieux dans cette confession morcelée, au jour le jour, hâtive, souvent un peu haletante, que dans des mémoires lentement élaborés. Le *Testament* où le P. Hyacinthe s'est attaché à dresser un compendium de ses idées sur la réforme catholique, retient mal l'attention en

dépité de sa qualité littéraire. Au contraire, ses élans les plus émouvants, le meilleur et le plus typique de cette pensée qui est tout sentiment, vivent dans ces notes inégalement développées, mais toutes écrites sous le coup d'une impression directe, actuelle. Le réformateur s'y montre tel qu'il se voit, avec ses enthousiasmes, sa fougue, sa bonté — et aussi ses quelques injustices, et surtout sa théologie sommaire, la banalité de sa morale et de sa psychologie.

Il lui est arrivé de croire qu'il réalisait le *fides quærens intellectum* et peu d'hommes ont porté en eux une pensée aussi éloignée de la curiosité anselmienne. C'est pour beaucoup cette passivité, cette stagnation d'esprit en matière doctrinale qui a causé la ruine de son action religieuse. Trop souvent le verbalisme — un verbalisme qui n'est pas sans de grandes beautés formelles — lui donne l'illusion de la spéculation philosophique, du mouvement et de la création. L'*Église catholique nationale de Genève*, l'*Église catholique gallicane*, fondées sur des chartes d'une indéniable éloquence, semblent des ombres à la recherche d'un corps dogmatique.

« Stérile et incompris » dira-t-il en parlant de lui avec une sévérité douloureuse, au moment où l'Église de Paris va passer dans des mains étrangères (1893). — Aveu qu'il prononça après quelque vingt-quatre ans d'essais qu'il avait tentés seul, qu'il avait poursuivis avec une héroïque endurance morale et qui aboutissaient à « montrer ce qu'on ne pouvait pas faire » (p. 352). Il avait, dit-il, un « programme sincère, mais incomplet » — incomplet peut-être de toute une philosophie religieuse.

P. ALPHANDÉRY.

MAX LÖHR. — **Einführung in das Alte Testament**, Leipzig, Quelle et Meyer, 1912, 125 pages.

Cette plaquette, qui fait partie d'une collection appelée « Science et culture », est destinée à initier le public cultivé aux problèmes qu'a résolus ou qu'essaie de résoudre la critique historique appliquée aux livres de l'ancien Testament.

L'auteur estime qu'il n'est pas possible actuellement d'écrire une véritable histoire de la littérature d'Israël; car nous ne connaissons ni l'ordre chronologique exact des œuvres, ni la personnalité des

auteurs, ni l'évolution des genres littéraires, ni le rôle que les fragments conservés ont joué dans l'ensemble de la vie de la nation.

Il se borne, dans une première partie, à « tenter une esquisse » de cette histoire littéraire, en s'attachant surtout à suivre l'évolution intérieure des différents genres (poésie, histoire, droit, théologie). Puis il discute sommairement quelques « problèmes littéraires importants » : composition du Pentateuque et de Josué, des livres des Juges, de Samuel, des Rois et des Chroniques, d'Ésaïe, de Jérémie et des Douze petits prophètes. Une troisième partie traite de la littérature de l'Ancien Testament à la lumière des littératures de l'Asie antérieure et de l'Égypte. Viennent enfin une histoire du canon et une histoire de l'écriture et du texte.

M. Löhr a su dire beaucoup de choses en peu de mots. Et son opuscule constitue un fort bon exposé de l'état présent de la critique de l'Ancien Testament. On a, du reste, le plaisir de constater que l'auteur ne professe pas sur les résultats de ce travail critique le scepticisme que pouvait faire attendre ses déclarations initiales. Il adopte, en général, sur l'âge des différents livres, des conclusions fort nettes, qui sont celles de la majorité des critiques depuis Graf et Wellhausen. Et, même dans les questions les plus controversées, il n'hésite pas d'ordinaire à indiquer les solutions qu'il préfère.

Il insiste, par exemple, — et avec raison — à la suite de M. Gunkel, sur l'importance du « stade pré littéraire », où poésies et traditions se transmettaient par voie orale. Il se prononce, d'autre part, contre M. Gunkel et pour M. Bernhard Luther, dans la question de la personnalité du yahviste et de l'élohiste : J et E désignent, selon lui, des individualités accusées, de « grands théologiens » (p. 44), non des écoles de collecteurs de traditions. Il admet que le Deutéronome primitif a pu exister dès l'époque d'Ézéchias et provoquer la réforme attribuée à ce roi. Contrairement à M. Duhm et d'accord avec M. Budde, par exemple, il estime que les « chants sur le serviteur de Yahvé » faisaient partie intégrante de l'œuvre du second Ésaïe. Ce « serviteur » était-il une personne ou une personnification ? Ici il ne se prononce pas. Il ne tranche pas non plus la question de l'unité d'auteur des chapitres 56-66 du livre d'Ésaïe. En revanche il rejette catégoriquement l'authenticité des derniers versets du livre d'Amos (9, 7-15), malgré la défense qu'en a présentée M. Gressmann :

il les cite comme « l'exemple classique » des additions messianiques ultérieures. Il croit cependant, avec le même critique, que le schéma messianique a existé en Égypte longtemps avant d'être adopté par les prophètes d'Israël. Il regarde également comme extrêmement probable une dépendance entre l'ancien droit israélite et le code de Hammourabi.

Étant donnée la proportion des solutions assurées qu'admet M. Löhr, on regrette qu'il n'ait pas adopté pour son exposé un plan plus chronologique. Celui qu'il a choisi ne fait guère apparaître aux yeux du lecteur profane le lien organique des œuvres littéraires israélites avec les événements politiques, l'état social, les idées religieuses des époques qui les ont produites.

Adolphe Lods.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

J. J. M. DE GROOT. — **Universismus, die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas**, gr. in-8 de viii-404 p., Berlin, Reimer, 1918. — L'illustre sinologue hollandais dont la science déplore la perte récente, analyse ici le fond commun de notions métaphysiques et religieuses qui se trouvent à la base tant du Taoïsme que du Confucéisme, et dans lesquelles, par suite, se traduit le plus profondément l'essence de la mentalité chinoise. On apporte ainsi un correctif au préjugé simpliste qui fait dire couramment que les Jaunes ont trois religions, celle des Lettrés, celle de Lao-tseu et celle du Bouddha; on montre avec netteté que le Tao et le Tö, ainsi que maints postulats théoriques et pratiques, s'imposèrent aux diverses doctrines ou églises; et l'on précise les traits principaux de la « Weltanschauung » chinoise, impliqués soit dans le calendrier, soit dans les procédés divinatoires.

P. MASSON-OURSSEL.

ROBERT CORNELL ARMSTRONG. — **Light from the East. Studies in Japanese Confucianism**. Gr. in-8 de xv-326 p., Univ. of Toronto, 1914.

FREDERICK GOODRICH HENKE. — **The philosophy of Wang Yang-ming**, translated from the Chinese. In-8 de xvii 512 p.; Chicago, Open Court Publ. Co, 1916. — L'histoire du confucéisme nous autorise à grouper ces deux sujets, attendu que Wang Yang-ming, — en japonais Oyomei — a laissé une trace profonde sur le confucéisme japonais, qui fait l'objet du premier de ces ouvrages. Henke a rendu un service signalé en préparant une traduction des œuvres et des lettres de ce Chinois fameux (1472-1529), qui plaida la cause de l'idéalisme avec des arguments de sentiment, analogues à ceux de Thomas Reid en faveur du réalisme; on retrouvera dans sa dialectique fondée sur les « données immédiates de la conscience » un écho de l'innéisme de Mencius, comme des thèses mahâyânistes du dhyâna. Grâce à R. C. Armstrong on situera l'action de ce penseur dans l'histoire du confucéisme japonais, où son influence s'est combinée avec l'influence antérieure de Tchou-hi. Et c'est un spectacle instructif, de constater de quelle façon particulière se sont mêlés, en des pensées japonaises, des systèmes soit authentiquement chinois, soit de provenance indienne, qui fusionnaient parallèlement, mais en un agencement distinct, au sein du classicisme chinois.

P. M.-O.

PIERRE MERTENS, S. J. — **La légende dorée en Chine; Scènes de la vie de mission au Tche-li sud-est.** Lille et Paris, Soc. S. Augustin, Desclée, de Brouwer, 1920. In-8 de x-310 p., illustré. — Tableau plein de candeur de la vie en Chine des missionnaires catholiques. Nous ne manquerons pas au respect dû à toute œuvre de foi en regrettant que la Préface, écrite par Mgr H. Lécroart, vicaire apostolique du Tche-li sud-est, présente les « païens » comme des dégénérés. Malgré son parti-pris d'impartialité, l'esprit critique, également intéressé par les diverses civilisations, montre plus d'humanisme — et plus d'humanité.

P. M.-O.

ÉDOUARD CHAVANNES. — **Contes et Légendes du Bouddhisme chinois.** Préface et vocabulaire de SYLVAIN LÉVI. Bois dessinés et gravés par ANDRÉE KARPELÈS. Paris, Bossard, 1921 (Classiques de l'Orient, IV). In-8 de 220 p.

Fables chinoises du III^e au VIII^e siècle de notre ère (d'origine hindoue), traduites par Éd. Chavannes, *versifiées* par M^{me} Éd. CHAVANNES. Paris, Bossard, 1921. In-16 de 95 p. (Petite collection orientaliste, II), avec 46 dessins par ANDRÉE KARPELÈS. — Ces *Contes et Fables* du Bouddhisme chinois sont des extraits des *Cinq cents Contes et Apologues* (3 vol. in-8, Paris, Leroux, 1910-1911), traduits par le maître de la sinologie contemporaine. Livres d'achat facile et bon marché, quoique d'édition élégante, ils feront connaître hors du cercle étroit des spécialistes la contribution capitale apportée à l'étude du folk-lore universel par Éd. Chavannes, en retrouvant dans le canon bouddhique chinois de vieux apologues hindous, convertis en récits édifiants et mis de la sorte au service d'une religion positive. M^{me} Ed. Chavannes et l'Association Française des Amis de l'Orient rendent, par cette double publication, non-seulement un tribut à une grande mémoire, mais un service à l'histoire comparée des civilisations.

P. M.-O.

E. RODOCANACHI. — **Histoire de Rome de 1354 à 1471. L'antagonisme entre les Romains et le Saint-Siège** (Paris, Auguste Picard, 1922, in-8 viii-520 pages; 16 gravures; prix : 20 francs). — Suite d'une *Histoire de Rome de 1342 à 1354*, parue il y a trente-quatre ans, ce volume a été préparé par un bon nombre d'études fragmentaires, importantes au point de vue artistique, idéologique et social. Il raconte donc avec d'excellentes garanties l'opposition que fit aux papes le peuple de Rome, « jusqu'à l'époque où, résigné à l'asservissement, trop heureux de vivre des générosités du Saint-Siège et des profits que lui procurait sa présence, il s'abandonna, à l'exemple d'ailleurs du reste de l'Italie ».

A. HOUTIN.

I. DE RÉCALDE. — **Histoire intérieure de la Compagnie de Jésus d'après les documents, adapté du récent ouvrage espagnol de don Miguel Mir. I. Les Principes.** — Paris, librairie Moderne, in-8, 578 p. ; 12 francs. — Mir, — qui mourut membre de l'Académie royale d'Espagne, — entra très jeune dans la Compagnie de Jésus et s'y consacra surtout à l'histoire de la Société. Il publia la première édition critique des lettres de saint Ignace qui fraya la voie à la collection des *Monumenta historica Societatis Jesu*. L'œuvre de toute sa vie fut une magnifique *Historia interna documentada de la Compañia de Jesus* (Madrid, Rares Martin, 1913, 2 vol. in-8). M. de Récalde en commence la publication qu'il enrichit encore de son érudition. Ce premier volume concerne la fondation de la Compagnie, ses règles essentielles et son esprit, les constitutions et les exercices spirituels.

A. H.

F. DUINE. — **La Mennais. Sa vie, ses idées, ses ouvrages, d'après les sources imprimées et les documents inédits** (Paris, Garnier frères, 1922, in-8, III-339 pages ; prix : 10 francs). — En 1912, la *Revue* a loué (tome LXVI, p. 404) d'excellentes *Pages choisies* de Lamennais, publiées par M. Duine. Elle doit signaler aujourd'hui la véritable petite encyclopédie Ménéaisienne qu'il vient de publier : livre condensé, ferme, impartial, courageux, qui représente vingt-cinq années d'un travail conduit avec une parfaite méthode.

A. H.

Don Bernard de BOISROUVRAY, bénédictin de l'abbaye de Farnborough (Angleterre). — **Monseigneur Gay, évêque d'Anthédon, auxiliaire de S. E. le cardinal Pie (1815-1892). Sa vie. Ses œuvres, d'après des documents inédits.** Avec une lettre préface de S. G. Mgr Rivière, archevêque d'Aix (Tours, Alfred Mame, 2 vol. gr. in-8, XIV 431 et 448 pages ; prix : 35 francs). — Les œuvres complètes de Mgr Gay formeraient environ une trentaine de volumes : plusieurs ont atteint un nombre respectable d'éditions et ont été traduits à l'étranger. Cet écrivain méritait donc une biographie. L'un de ses admirateurs lui en a consacré une monumentale. D'abondants documents sont honnêtement livrés ; d'utiles notes facilitent la compréhension de certaines questions dogmatiques. L'œuvre est moins riche en psychologie qu'en théologie ; le héros n'est point suffisamment replacé dans son cadre historique et, ça et là, apparaissent les préjugés chers à la congrégation de Solesmes (par exemple, le pseudo-Denys appelé saint Denys l'Aréopagite).

A. H.

Nicola TURCHI, Docente di Storia delle Religioni nella R. Università di Roma. — **Manuale di Storia delle Religioni.** 2^a edizione aumentata. Turin, Milan, Rome. F.lli Bocca, 1922, in-8, xv-659 pages. Prix : 60 lire. — Dans le

tome LXIX (1914) de la Revue, M. J. Toutain a présenté et loué, comme il convenait, la première édition de cet excellent ouvrage. Je ne puis que renvoyer à son compte rendu ceux qui désireraient des détails sur l'économie du livre, me bornant à ajouter que la seconde édition mérite d'être recommandée plus chaleureusement encore. L'auteur a tenu à jour son immense bibliographie, développé l'introduction, consacré un chapitre à part aux religions du Mexique et du Pérou, enrichi son exposition d'un long et très important chapitre sur les religions de mystères, ainsi que de divers paragraphes sur celles des Manichéens, Mandéens, Arméniens et Lithuaniens. Une copieuse table des matières, des noms propres et des abréviations permet de trouver immédiatement tout ce qu'on peut désirer dans ce précieux répertoire.

A. H.

CHRONIQUE

Publications récentes.

M. L. Halphen, professeur à la Faculté des Lettres de Bordeaux, dont les médiévistes connaissent les excellentes études d'histoire carolingienne et capétienne et dont tous les historiens ont apprécié le livre pénétrant sur l'histoire en France au ^{xix}^e siècle, a été chargé par la librairie Champion d'organiser et de diriger une collection de textes intitulée : *Les Classiques de l'histoire de France au Moyen-Age*. Elle sera composée de volumes renfermant chacun un texte ou un groupe de textes (texte original avec variantes, et traduction, plus une introduction et des annotations historiques). Dans la liste qui nous parvient des ouvrages dont la publication est prévue dès le début, nos lecteurs verront qu'il en est un grand nombre dont l'intérêt pour les études d'histoire religieuse est primordial. Nous avons donc toutes raisons de souhaiter à cette précieuse collection en projet la plus complète réalisation.

GRÉGOIRE DE TOURS. — FREDEGAIRE (avec les *Gesta regum Francorum*). — FORTUNAT. — Vies de saints de l'époque mérovingienne (choix). — Les lois franques (avec quelques extraits des autres lois barbares). — Les Annales royales et choix de petites annales carolingiennes. — EINHARD, Vie de Charlemagne. — Le MOINE DE SAINT-GALL, Vie de Charlemagne. — EINHARD, Correspondance et Translation des saints Marcellin et Pierre. — ALCUIN, Œuvres choisies. — Codex Carolinus. — Choix de poésies carolingiennes. — Les Capitulaires carolingiens (choix). — Les biographes de Louis le Pieux. — PASCHASE RADBERT, Epitaphium Arsenii. — NITHARD. — Les Annales de saint Bertin. — Les Annales de saint Vaast. — LOUP de FERRIÈRES, Correspondance. — ABBON, Le siège de Paris. — FLODOARD, Annales. — FLODOARD, Histoire de l'Église de Reims. — GERBERT, Lettres. — RICHER, Histoires. — Raoul GLABER. — HELGAUD, Vie de Robert le Pieux. — FULBERT de CHARTRES, Correspondance. — ADEMAR de CHABANNES, Chronique. — Recueil des miracles de saint Benoît, et recueils analogues. — SUGER, Vies de Louis VI et Louis VII. — SUGER, Lettres. — GALBERT de BRUGES. — GUIBERT de NOGENT, Mémoires. — Lettres du XII^e siècle (choix). — DUDON de SAINT-QENTIN. — GUILLAUME de JUMIÈGES et GUILLAUME de POITIERS. — Gestes des Comtes d'Anjou. — Orderic Vital. — Choix de textes relatifs à la 1^{re} Croisade. — RIGORD et GUILLAUME le BRETON. — Histoire de Guillaume le Maréchal. — VILLEHARDOIN. — ROBERT de

CLARY. — Pierre des VAUX de CERNAY. — Chanson de la Croisade. — GUILLAUME de PUY LAURENS. — GUILLAUME de NANGIS. — JOINVILLE. — Autres biographes de saint Louis. — GULLAUME GUIARD. — Chronique artésienne. — GEOFFROI de PARIS. — Textes relatifs au procès des Templiers et au « différend ». — Enquêtes du XIII^e siècle et textes relatifs à la société du XIII^e siècle. — GILLES le MUISIS. — JEAN le BEL. — FROISSART. — Chronique de saint-Denis (la fin). — CHRISTINE de PISAN. — JEAN de VENETTE. — Le religieux de saint-Denis. — Journal de NICOLAS DE BAYE. — MONSTRELET — CHASTELAIN. — OLIVIER de la MARCHE. — THOMAS BASIN. — Chronique de Cousinot. — Journal d'un Bourgeois de Paris, XV^e siècle. — Pamphlets, libelles et œuvres de circonstance du temps de la guerre de Cent Ans. — Documents historiques sur Jeanne d'Arc. — COMMYNES. — Chronique scandaleuse. — Deux ou trois volumes donnant le texte des principaux traités et documents diplomatiques des XIII-XV^e siècles, etc,

— C'est par la revue italienne *Bilychnis*, dont la bibliographie est toujours précieuse, que nous avons eu connaissance des sommaires de *l'Archiv. f. Religionswissenschaft* (vol. 20, fasc. 1-2). M. A.-V. Domaszewski y donne une étude sur Vulcain. Le dieu suprême de la Pannonie était identifié avec cette divinité du panthéon latin; il était représenté sur les étendards de l'armée romaine sous la forme du Minotaure; c'est cette image qui est attribuée sur la colonne Trajane au génie de la Pannonie. Il était considéré comme dieu de la Victoire (aux *Volcanalia* se célèbre la *Victoria germanica* de Caracalla) et confondu avec le Soleil des Carthaginois. Enfin les néoplatoniciens y ont vu un Elios syncrétique. — M. F. Scheider commence, dans le même numéro, une étude de la *persistance du paganisme au Moyen-Age* étudiée surtout dans les coutumes que fêtaient les calendes de janvier et de mars. — L. Deubner publie un *Bulletin bibliographique critique des religions grecque et romaine* de 1911 à 1914. — M. C. Kazarow donne une notice sur un *bas-relief, mithriaque*, découvert en 1918 dans le sud-ouest de la Macédoine. Aucun monument de ce genre n'avait été jusqu'ici découvert dans cette région.

— CONGRÈS HISTORIQUE A BRUXELLES EN 1923. — Nous empruntons à la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain (avril-juillet 1922) la très importante information qui suit :

Le dimanche 2 avril les historiens belges se sont réunis à Bruxelles pour examiner la proposition faite par la *Royal historical Society* et la *British Academy* de Londres, de tenir à Bruxelles, en 1923, le V^e Congrès international des Sciences historiques. Après avoir décidé de ne pas inviter les représentants des empires centraux (Allemands et Autrichiens), l'assemblée a accepté à l'unanimité la proposition des historiens anglais. Le Congrès aura lieu l'année prochaine, pendant les vacances de Pâques. Un comité organisateur central a, dès à présent, été constitué. En font partie : M. H. Pirenne, président; le R. P. Delehaye et M. F. Cumont, vice-présidents;

M. G. Des Marez, secrétaire général; M. Ch. Terlinden, trésorier; M. F. Ganshof, secrétaire adjoint. S. M. le Roi Albert a accordé son patronage au Congrès. Celui-ci, reprenant les traditions des Congrès tenus autrefois à Rome, à Paris, à Berlin et à Londres, comprendra, d'après les décisions provisoires, treize sections : Histoire de l'Orient; Histoire grecque, romaine et byzantine; Histoire du Moyen-Age; Histoire moderne, contemporaine et coloniale; Histoire religieuse et ecclésiastique; Histoire du droit; Histoire économique; Histoire de la civilisation (au sens restreint, c'est-à-dire philosophie, sciences, conceptions politiques et sociales); Histoire de l'art et archéologie; Méthode historique et sciences auxiliaires; Documentation sur la guerre mondiale; Archives et publications de textes. Le bureau du Congrès s'est adjoint une cinquantaine de membres, constituant le comité organisateur, choisis parmi les historiens belges, qui dès à présent prépareront l'organisation provisoire des sections ainsi que la propagande. La cotisation pour les participants est fixé à 50 francs (belges).

Nos études ne peuvent manquer d'occuper une place de premier rang dans les travaux de ce Congrès; outre qu'une section est tout entière consacrée à l'histoire religieuse, la présence parmi les organisateurs de ce Congrès — et au sein même de son bureau — de plusieurs maîtres éminents de la science actuelle des religions est une garantie du bénéfice qu'en tireront nos disciplines.



SOCIÉTÉ ERNEST RENAN

Séance du 18 février 1922.

La séance est ouverte à 4 heures $\frac{1}{2}$. M. Ch. Guignebert préside. Présents : M^{lle} Brunot, MM. Pottier, Guignebert, Alba, Alphandéry, Bémont, A. Cahen, Choutlier, Danon, Delmas, R. Dussaud, Goguel, Kindberg, Lebègue, Lods, Macler, Moncel, Nicolardot, Ort, Pommier, de Pulligny, Roman, Sidersky, Sinapien.

Le Secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la précédente séance, qui est adopté sans observations.

Le Président expose le résultat des démarches entreprises par le Bureau en vue de la célébration du Centenaire de Renan. Le Bureau communiquera à la Société, dans une prochaine séance, des propositions faites au sujet des solennités à organiser.

Le Président donne lecture d'une lettre du Haut-Commissaire de la République Française en Syrie informant la Société Ernest Renan qu'il a fait apposer des plaques sur la maison occupée par E. Renan lors de sa mission en Syrie et sur la tombe de sa sœur Henriette Renan.

MM. Dussaud et Sidersky saluent ces initiatives. Le Président annonce à la Société la création d'une *Fédération des sociétés françaises de sciences*

philosophiques, historiques, philologiques et juridiques dont M. F. Brunot, Doyen de la Faculté des Lettres de Paris, lui a communiqué les statuts. Sur proposition de M. Ad. Lods, il est décidé que le Bureau étudiera la question de l'adhésion de la Société Ernest Renan à cette Fédération.

Le Président signale la publication toute récente d'un livre de M. Maurice Goguel, membre de la Société : *Introduction générale au Nouveau Testament* (t. III : Les Actes des Apôtres).

La parole est donnée à M. Sidersky pour une communication, dont le texte suit, sur l'*Origine du mot Nazarenos* :

Antérieurement à l'Exil, les habitants de la Palestine parlaient l'hébreu exclusivement, et ce ne sont que les dignitaires de la Cour, et sans doute aussi quelques autres personnages, qui connaissaient l'Araméen. Ce fait résulte nettement du récit du livre *II Rois*, (XVIII, 26), de la réception du général assyrien Rabsaqué par les officiers du roi Ézéchias. Au retour de l'Exil, la langue parlée des Juifs était l'Araméen, mais l'on a conservé l'hébreu, comme langue sacrée et littéraire. Deux ou trois siècles après, l'hébreu n'était plus connu que par l'étude des livres sacrés, enseignés par les prêtres et les scribes, et inspirés par les doctrines de l'époque. A Jérusalem, l'étude des livres sacrés était facilitée par la parenté de l'hébreu biblique avec l'idiome du pays, l'Araméen. Il n'en était point de même à Alexandrie, les juifs y parlaient le grec et l'on avait établi à leur usage *la version des Septante*. Certains termes hébraïques, dont on avait déjà oublié le sens exact, furent rendus par des mots hébreux grécisés, quelquefois par des termes grecs exprimant un sens approché, soit le sens donné par les rabbins de l'époque. *L'Hexaple d'Origène* nous offre quelques spécimens de ce chaos linguistique, le même mot hébreu ayant été traduit différemment par *Aquila*, *Symaque*, *Théodotion* et les *Septante*.

Cette situation s'aggrava avec le temps : certains termes hébreux ayant totalement perdu leur sens primitif, le texte biblique reçut par endroits des interprétations erronées, provoquant des polémiques acharnées entre différentes écoles. Un exemple typique nous est fourni par le mot hébreu « *Sabbat* » lequel signifiait, à l'origine, *le jour de la pleine lune*, comme le « *Sabatu* » babylonien. Lorsque la *Sunamite* (II Rois, IV, 13) s'apprêta à aller voir le prophète Élisée, son mari lui dit : *Pourquoi vas-tu le voir en ce jour, qui n'est ni celui de la nouvelle lune (Hodès) ni celui de la pleine lune (Sab-*

bat)? — Le mot « *Sabbat* » conserve encore la même signification (*pleine lune*) dans le fameux passage (Lévitique, XXIII, 15) « *Vous compterez à partir du lendemain du Sabbat... sept semaines* ». Ignorant que le mot « *Sabbat* » signifie « *pleine lune* » et le traduisant uniquement par « *samedi* », Pharisiens et Saducéens se sont disputés entre eux sur la fixation de la fête de la Pentecôte, et, quelques siècles après, les Caraïtes avaient pris pour leur propre compte la théorie des Saducéens, qui furent eux-mêmes devancés par les Samaritains. Et les Pharisiens, qui avaient enseigné de compter les sept semaines à partir du lendemain de la fête de la Pâque, n'ont pu fournir que des explications fort embarrassées du passage cité du Lévitique.

Ce petit préambule nous permettra d'expliquer l'origine et la signification du qualificatif « *Nazaréen* » donné à Jésus, et que SALVATORELLI fait dériver du mot hébreu « *Nazir* ».

C'est une réflexion que m'a suggérée la lecture du petit livre intitulé « *La Vie cachée de Jésus* », récemment publié par notre savant président M. GUIGNEBERT, et le moins que je puisse dire de cet ouvrage, c'est qu'il renferme un trésor d'érudition. C'est aux pages 66 à 73 de ce volume qu'on trouve, sous une forme condensée, une très intéressante dissertation sur le qualificatif « *Nazaréen* », avec un résumé de la thèse de Salvatorelli, basée sur l'institution du *Naziréat*, décrite dans *Nombres* (VI, 2 à 21). — Dans ce passage du Pentateuque, il ne s'agit que d'un vœu temporaire d'abstention et d'observances particulières; mais un passage d'*Amos* (II, 11-12) fait supposer l'existence du *Naziréat à vie* dont les titulaires sont mis en parallèle avec les prophètes. Bien que nous ne connaissions que très imparfaitement ce que fut au juste cette institution du *Naziréat*, M. Salvatorelli y voit quelque analogie avec le Christianisme primitif, d'où il conclut que le terme « *Nazaréen* » signifie « *le Saint* ».

Il y a là, à notre avis, une erreur linguistique, le terme hébreu « *nazir* » ne signifie nullement *sain* ou *sacré*; ce dernier se dit en hébreu « *Kados* » — terme employé dans *Nombres* (VI, 8), disant : *Pendant tout le temps de son naziréat, il sera consacré à l'Éternel*. — Et le fait que le mot hébreu « *Nazir* » a été conservé dans les versions grecques et latines (Ναζαρεναιος, *Nazareus*) prouve nettement qu'on ignorait depuis longtemps sa signification exacte; que les

diverses traductions données dans les Dictionnaires (*abstème, séparé, voué à Dieu, prince*) déjà nombreuses, ne permettent point d'en deviner le sens primitif.

Rappelons seulement qu'en dehors des passages cités plus haut de *Nombres* et d'*Amos*, le mot « *Nazir* » se rencontre dans *Juges* (XIII, 5; 7; XVI, 17), dans *Genèse* (XLIX, 25) et dans *Deutéronome* (XXXIII, 16). Dans *Juges*, à propos de Samson, il est dit qu'il fut le *Nazir de Dieu*; dans *Genèse* et *Deutéronome*, parlant de Joseph, il y est appelé le *Nazir de ses frères*. Il est bien difficile de voir dans l'un ou l'autre de ces passages quelque chose d'identique au « *Nazir* » de *Nombres* : l'abstème. Voilà pourquoi on traduit « *Nazir de Dieu* », consacré à Dieu (Samson); *Nazir de ses frères*, séparé de ses frères, ou bien, prince de ses frères (Joseph). Quant à l'orthographe du mot « *nazir* », nous le rencontrons dans *Amos* dans sa forme defecta, soit *noun*, *zain*, *reche*, et nous ignorons entièrement sa vraie prononciation d'autrefois.

Toutefois, il ne nous sera point difficile de retrouver l'origine et le vrai sens du mot « *nazir* », en regardant de plus près le texte biblique de *Nombres*, VI. Nous y lisons au verset 7, à propos des règles du Naziréat : *il ne se souillera point à la mort de son père, de sa mère, de son frère ou de sa sœur, car il porte sur sa tête la couronne (nézer) de son Dieu*. Or, le mot « *nézer* » veut dire *couronne*, comme dans *II Samuel* (1, 10), à propos de la mort du roi Saül, où l'Amalécite dit à David : *J'ai pris la couronne (nezer) qui était sur sa tête*. L'orthographe de « *Nezer* » (couronne) étant exactement la même que celle de « *nazir* », nous estimons que ce mot hébreu veut dire *couronné*. L'abstème de *Nombres* est couronné par sa chevelure intacte, Samson était le couronné de Dieu, Joseph était le couronné de ses frères. Jésus était le couronné de ses disciples, qui lui appliquèrent le qualificatif « *nezira* » (en araméen), dont la signification avait échappé aux rédacteurs grecs du Nouveau Testament; on l'a simplement grécisé en écrivant « *Nazarenos* », sur la paradigme de « *Magdalenos* ».

Des observations sont présentées par MM. Guignebert, Danon, Goguel, Dussaud, Alphandéry, Lods et Schlouszch.

La communication de M. Maurice Goguel : *L'état actuel du problème du quatrième Évangile* n'avait pu, lors de la dernière séance, être suivie de discussion, en raison de l'heure avancée. Cette discussion est ouverte

après que M. Goguel a sommairement rappelé les principes critiques auxquels il estime que doit se conformer toute étude objective du IV^e Évangile. Mlle Brunot, MM. Guignebert et Danon reprennent et discutent différents points de l'exposé de M. Goguel.

La séance est levée à 6 heures 10.

Séance du 18 mars 1922.

La séance est ouverte à 4 heures $\frac{1}{2}$. M. Guignebert préside.

Présents : M^{me} J. Mélon, MM. Pottier, Guignebert, Alba, Alphandéry, Barrau-Dihigo, A. Cahen, Choublier, Danon, Dujardin, R. Dussaud, Gauthier, H. Girard, Glotz, Goguel, Homolle, Kindberg, Mayer Lambert, Lods, Macler, Michaut, Moncel, de Pulligny, Roberty, Sidersky, Sinapian, Toutain, Van Gennep.

Le Secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la précédente séance, qui est adopté sans observations.

Le Président fait part de l'adhésion de la Société Ernest Renan à la *Fédération des Sociétés Françaises de sciences philosophiques, historiques, philologiques et juridiques*. Il expose les avantages que cette adhésion assure à la Société. Cette adhésion, dont le Président et le Secrétaire général ont pris l'initiative, est approuvée.

Le Président donne lecture de la lettre que la Société Asiatique a adressée à la Société Ernest Renan pour l'inviter à envoyer des délégués aux cérémonies qui seront célébrées en juillet 1922 en l'honneur du centenaire de la fondation de la Société Asiatique et de celui de la découverte de Champollion.

M. Sidersky offre à la Bibliothèque de la Société Ernest Renan l'ouvrage de l'abbé Vigouroux : *La Cosmogonie mosaïque d'après les Pères de l'Église*.

Le Président adresse à M. Sidersky les remerciements de la Société.

M. René Dussaud lit une étude sur le Folklore de l'Ancien Testament d'après sir J. Frazer. Cette étude représente une partie de l'Introduction que M. Dussaud a écrite pour la traduction française, à paraître prochainement, du *Folklore in the Old Testament* de Sir James Frazer.

Une discussion est ouverte à laquelle prennent part MM. H. Girard, Guignebert, Van Gennep, Lods, Danon, Mayer Lambert.

M. H. Girard annonce que le dernier ouvrage de M. G. Huet : *Les Contes populaires*, paraîtra incessamment à la librairie Flammarion.

M. Ed. Pottier fait une communication sur le sanctuaire de Iasili-Kaia (Cappadoce). MM. Toutain, Danon, de Pulligny, Guignebert et Lods présentent des observations. La séance est levée à 6 heures $1\frac{1}{4}$.

Séance du 22 avril 1922.

La séance est ouverte à 4 heures $\frac{1}{2}$. M. Guignebert préside.

Présents : M^{me} Mélon, M^{lle} Brunot, MM. Guignebert, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Bélot, Berr, A. Cahen, L. Cahen, Danon, Deny, Dussaud, De Faye, Geuthner, Goguel, Homolle, Lods, Macler, Masson-Oursel, Pomnier, Roman, Sartiaux, Sidersky, Sinapien.

Le Secrétaire donne lecture du procès-verbal de la précédente séance qui est adopté sans observation.

M. Sidersky remet à la Société une adresse en hébreu biblique qu'il avait rédigée à l'occasion de la promotion d'Ernest Renan au grade de commandeur de la Légion d'honneur.

La parole est donnée à M. Henri Berr pour un exposé, dont un résumé suit, sur la place qui pourrait être faite dans l'enseignement en France à l'histoire des religions.

M. H. Berr rappelle les termes de la question tels qu'ils avaient été posés par M. G. Belot au cours de la séance d'avril 1920 de la Société Ernest Renan. Il estime que la lacune signalée à maintes reprises dans l'enseignement secondaire n'est pas aussi complète qu'on l'a dit ; au cours des études d'histoire, de géographie humaine, de littérature ou de philosophie prévues par le programme de l'enseignement des lycées, le professeur — à condition toutefois d'avoir reçu lui-même une formation suffisante en ces matières — peut aisément trouver des occasions nombreuses, notamment dans les explications de textes, de renseigner les élèves sur les principaux faits de l'histoire des religions ou des idées. En fait il donne un enseignement *diffus* de ces disciplines.

Peut-on y substituer un enseignement suivi, des exposés évolutifs ? Faut-il ajouter une classe à tant d'autres classes ? Les difficultés d'ordre matériel sont nombreuses ; elles le sont cependant moins que les difficultés d'ordre moral, créées par des susceptibilités généralement ombrageuses.

Est-ce à dire qu'il y ait lieu d'abandonner tout espoir d'un progrès en ce sens ? M. H. Berr ne le pense pas. La classe de philosophie pourrait faire une place dans son programme à des exposés succints de l'histoire des doctrines religieuses en fonction du développement des écoles philosophiques. Les programmes d'agrégation pourraient comporter un nombre plus considérable de questions nécessitant de la part des candidats une connaissance ou tout au moins des curiosités plus étendues et plus durables en matière d'histoire des idées et des faits religieux. A cette question se rattache celle des chaires d'histoire des religions dans les Universités françaises ; leur nombre est infime en regard de la part qu'a toujours prise notre pays dans les recherches de critique religieuse.

Enfin un manuel classique — qu'il n'est pas impossible de concevoir comme atteignant à l'objectivité — pourrait mettre les élèves, et à l'occasion les maîtres eux-mêmes, au courant des points acquis, des métho-

des communément employées dans l'étude du passé religieux des différents peuples.

MM. Guignebert, Masson-Oursel, Léon Cahen, Pommier, Sidersky, Danon ajoutent quelques observations. Le Président ramène le débat à cette question : La Société Ernest Renan estime-t-elle désirable la publication d'un manuel classique d'histoire des religions et est-elle disposée à l'établir ?

La discussion de cette question, seulement amorcée, sera reprise à la prochaine séance. La séance est levée à 6 heures 1/4.

Séance du 27 mai 1922.

La séance est ouverte à 4 heures 1/2. M. Guignebert préside.

Présents : Mlle Brunot, MM. Guignebert, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Berr, A. Cahen, L. Cahen, Choublier, Danon, Deny, R. Dussaud, Gaudfroy-Damombynes, Geuthner, H. Girard, Goblet d'Alviella, Mayer Lambert, Lods, Macler, Masson-Oursel, Moncel, Nicolardot, Pommier, de Pulligny, Rebelliau, Th. Reinach, Roman, Sidersky, Strauss, Toutain.

Le Secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la précédente séance, qui est adopté sans observations.

Le Secrétaire général annonce la prochaine publication d'une plaquette consacrée à M. Gédéon Huet.

Le Président salue M. le Comte Goblet d'Alviella, présent à la séance.

M. de Pulligny, au nom de la Société des Libres Penseurs et Libres Croyants, a adressé au Président une lettre l'informant de l'organisation projetée de conférences d'histoire des religions pour l'exercice 1922-1923. La discussion de cette proposition est remise à l'une des prochaines séances.

La parole est donnée à M. Toutain qui entretient la Société d'une découverte intéressante faite à Carthage en décembre 1921 et janvier 1922. Sans vouloir présenter une étude approfondie de cette découverte, il en indique les circonstances et les résultats généraux.

Un collaborateur du Service des Antiquités et Arts de la Régence de Tunis, M. Icard, en observant les travaux de fouilles exécutés par des chercheurs indigènes, remarqua que l'un de ceux-ci avait mis au jour des stèles plus ou moins intactes, qui portaient des fragments d'inscriptions puniques. Le lieu de la trouvaille se trouve à l'ouest du port rectangulaire ou marchand, au sud du port circulaire ou Cothon. Après avoir effectué quelques sondages en profondeur, dont les résultats furent des plus encourageants, M. Icard, aidé de M. Gielly, receveur municipal à Carthage, fut chargé par le Service des Antiquités et Arts de procéder à une fouille méthodique, qui révéla l'existence en ce point d'un sanctuaire punique dont l'intérêt est considérable.

Les découvertes et les constatations faites sur place ont été résumées dans un rapport sommaire adressé à la Commission de l'Afrique du Nord par M. Poinssot, directeur du Service des Antiquités et des Arts. M. J. Toutain donne lecture de ce rapport.

Le sanctuaire retrouvé consiste en un enclos sacré, dans lequel se sont succédé les uns au-dessus des autres quatre champs d'ex-voto. L'étage inférieur se compose de caveaux ou coffrets de pierres à peine équarries, que M. Icard a pu comparer à des sortes de dolmens, dont chacun renfermait une urne à deux anses, fermée par une assiette lutée à l'aide de terre glaise jaune, et contenant des ossements calcinés, avec des éléments de colliers ou même de petits objets de bronze de caractère égyptien. A côté de ces caveaux sont dressées des pierres pointues.

Au-dessus de cette première strate, séparé d'elle par une *area* de tuf épaisse de 0 m 03, un étage un peu plus récent comprend de grands autels en tuf coquillier, plus ou moins bouleversés, ornés de représentations humaines et de signes symboliques; auprès de ces autels des stèles hautes de plus d'un mètre, couvertes de représentations très variées, mais anépigraphe; au pied des autels, de gros vases pansus contenant des ossements d'oiseaux et de petits mammifères.

Cet étage fut à un moment donné recouvert d'une nouvelle *area*, dans la composition de laquelle on a reconnu de la terre et des tessons de poterie supportés par un grossier blocage de tuf. Sur cette *area* se trouvent des autels et devant ces autels des urnes remplies d'ossements.

Enfin, plus près du sol actuel, au-dessus d'un remblai de terre, s'étendait un champ de stèles alignées de part et d'autre d'une allée étroite, dirigée du Sud au Nord. Les deux tiers de ces stèles portent des inscriptions puniques. Une sépulture sous jarre interrompt sur une longueur de 1 m 60 la série des stèles.

Après avoir donné ces renseignements sur les découvertes ainsi effectuées, M. J. Toutain se défend de vouloir fournir un commentaire détaillé. Cette tâche est réservée aux sémitisants. D'ailleurs M. Dussaud a reçu de la Commission de l'Afrique du Nord la mission d'étudier les textes recueillis et il convient d'attendre les résultats de cette étude. Mais dès maintenant deux observations générales peuvent être faites. 1° Le sanctuaire, découvert par MM. Icard et Gielly, est le premier lieu de culte carthaginois, qui se révèle avec ses dispositions antiques et son évolution chronologique. On sait en effet que les très nombreuses stèles à Baal-Hammon et Tanit, qui proviennent de Carthage, n'ont pas été retrouvées *in situ*. Il est curieux que ce sanctuaire soit situé non pas sur le flanc ou au pied de la colline de Byrsa, mais dans la partie méridionale de la cité punique, à quelques mètres des ports et du rivage de la mer. — 2° Si de la période proprement punique on ne connaissait, avant cette découverte, aucun sanctuaire de ce type, on avait remarqué que des enclos sacrés de tous points analogues avaient existé à l'époque romaine en divers points de l'Afrique du Nord, soit sous la forme de hauts-lieux comme au sommet du Dj. Bou Kourneïn, soit en terrain plat ou en pente douce, comme à Dougga, à Thuburnica, à l'Henchir R'çass au sud-ouest du Kef, près d'Hippone, à Taksebt, et à Saint-Leu. L'hypothèse, selon laquelle de tels sanctuaires

étaient dans l'Afrique du Nord d'origine préromaine et punique, est devenue aujourd'hui une certitude.

MM. *Dussaud* et *Mayer Lambert* présentent diverses observations.

Le Président fait savoir que, par suite de certaines difficultés matérielles, les conférences qui avaient été prévues au début de l'année comme devant être faites à la Sorbonne sous les auspices de la Société Ernest Renan ne pourront être organisées qu'à la rentrée prochaine.

M. *Sidersky* annonce la publication d'un volume en hébreu, dû au Dr J. *Klausner* et intitulé : *Jésus le Nazaréen*.

La parole est à M. *Henri Berr* qui résume les conclusions auxquelles avait abouti la discussion de la précédente séance sur la part à faire dans l'enseignement français à l'histoire des religions. M. *Guignebert* le remercie d'avoir posé la question sur le terrain pratique et invite les membres présents à faire connaître leurs vues. M^{lle} *Brunot*, MM. *Goblet d'Alviella*, *Toutain*, *L. Cahen*, *Th. Reinach*, *Guignebert*, *de Pulligny* et *Lods* prennent tour à tour la parole.

Le Président demande qu'un vote décide si la Société Ernest Renan doit prendre le patronage d'un manuel d'histoire des religions destiné à l'enseignement public. Après des observations de MM. *Berr*, *Toutain*, *Alphandéry*, *Masson-Oursel*, *H. Girard*, il est procédé au vote qui donne un résultat affirmatif. Le Bureau est chargé de préparer des suggestions relativement au plan du manuel et au mode de collaboration qui sera adopté pour sa composition.

La séance est levée à 6 heures $\frac{1}{2}$.

Séance du 24 juin 1922.

La séance est ouverte à 4 heures $\frac{1}{2}$. M. *Guignebert* préside.

Présents : MM. *Pottier*, *Guignebert*, *Alba*, *Alphandéry*, *Barrau-Dihigo*, *Berr*, *A. Cahen*, *Cumont*, *Danon*, *P. Desjardins*, *R. Dussaud*, *de Faye*, *Geuthner*, *H. Girard*, *Goguel*, *Lacombe*, *Lods*, *Mayer Lambert*, *Macler*, *Masson-Oursel*, *Moncel*, *Pommier*, *Pottier*, *de Pulligny*, *Sartiaux*, *Sidersky*.

Le Président annonce l'adhésion de M. *Conybeare*, Professeur à l'Université d'Oxford, et se félicite de voir ce savant éminent apporter son concours à la Société Ernest Renan.

Le Président fait connaître que la Bibliographie d'Ernest Renan, dressée par MM. *G. Huet*, *H. Girard* et *Moncel*, est actuellement remise aux « Presses Universitaires de France » qui la publieront sous le patronage de la Société Ernest Renan.

La parole est donnée à M. *P. Masson-Oursel* qui traite de l'opportunité et de la possibilité d'introduire dans l'exposé des programmes de la classe de Philosophie des notions d'histoire des religions.

Cette communication sera publiée dans la *Revue de l'Histoire des Religions*.

A propos des conclusions de M. *Masson-Oursel*, il est à nouveau

traité d'un certain nombre de points sur lesquels ont porté les discussions des deux séances précédentes. MM. *Guignebert*, *Mayer Lambert*, de *Puligny*, *Berr*, *Pommier* et *Alba* échangent des vues qui s'accordent tout au moins sur un point : l'intérêt qu'il y aurait à rendre une place importante à l'histoire des idées dans le programme de la classe de Philosophie.

M. *Guignebert* signale la parution d'une traduction française de la *Vita di Cristo* de M. G. Papini. Ce livre, qui a été accueilli en Italie par un succès très considérable, ne relève en aucun point de la critique historique.

En fin de séance, le Bureau signale à l'attention la plus sympathique des membres de la Société la nouvelle de l'organisation d'un Congrès d'histoire qui se tiendra à Bruxelles en avril 1923. Ce Congrès comportera une importante section d'Histoire des Religions ; à sa tête se trouvent plusieurs des membres les plus estimés de notre Société.

La séance est levée à 6 heures 1/4.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUATRE-VINGT-CINQUIÈME

ARTICLES DE FOND

	Pages.
<i>Ph. J. Baldensperger</i> : Folklore palestinien	55
<i>Fr. Berge</i> : Les Bohémiens-Caraques et leur Terre-Sainte de Camargue. Le Pèlerinage des Saintes-Maries de la Mer.	26
<i>W. Deonna</i> : L'œuf, les dauphins et la naissance d'Aphrodite	157
<i>A. Lods</i> : Les pauvres d'Israël d'après un ouvrage récent.	190
<i>P. Masson-Oursel</i> : Opportunité et possibilité d'introduire des notions d'histoire des religions dans la classe de Philosophie	178
<i>G. Millet</i> : Mgr Champion de Cicé et la restauration du catholicisme sous le premier Empire d'après un livre récent.	167
<i>H. Nikitine</i> : Les Kurdes et le christianisme.	147
<i>C. Piepenbring</i> : Influences mythologiques sur l'Apocalypse de Jean.	1
<i>Th. Reinach</i> : De quelques articles du « Gnomon de l'Idiologue » relatifs au culte égyptien	16

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

<i>Allq (R. P. E.)</i> . Saint Jean. L'Apocalypse (<i>M. Goguel</i>)	204
<i>Auriac (J. d')</i> . La véritable Jeanne d'Arc (<i>A. Houtin</i>)	219
<i>Cahen (M.)</i> . Études sur le vocabulaire religieux du vieux scandinave. La libation (<i>G. Huet</i>).	202
<i>Carcopino (J.)</i> . Virgile et les origines d'Ostie (<i>Fr. Cumont</i>)	85
<i>Champion (P.)</i> . Procès de condamnation de Jeanne d'Arc. (<i>A. Houtin</i>)	219
<i>Comparetti (D.)</i> . Le nozze di Bacco ed Arianna (<i>Fr. Cumont</i>)	83
<i>Couchoud (P.-L.)</i> . L'Apocalypse (<i>M. Goguel</i>).	209
<i>Guidi (I.)</i> . L'Arabie antéislamique (<i>Henri Basset</i>)	212
<i>Houtin (A.)</i> . Le P. Hyacinthe réformateur catholique (<i>P. Alphandéry</i>)	225
<i>Kern (O.)</i> , Orpheus (<i>Fr. Cumont</i>)	81
<i>Löhr</i> . Einführung in das Alte Testament (<i>A. Lods</i>).	228

	Pages.
<i>Mucchioro</i> (V.). <i>Zagreus, studi nell' Orfismo</i> (Fr. Cumont)	83
<i>Minorski</i> (V.). <i>Notes sur la secte des Ahlé Haqq</i> (R. Basset)	96
<i>Pettazoni</i> (R.). <i>La religione di Zaratustra</i> (Fr. Cumont).	80
<i>Scheltma</i> (J. P.). <i>The Lebanon in turmoil</i> (Cl. Huart)	91
<i>Thureau-Dangin</i> (F.). <i>Rituels accadiens</i> (Dussaud)	78
<i>Bouchet</i> (Mgr.). <i>La Sainte de la Patrie</i> (A. Houtin)	219
<i>Toutain</i> (J.). <i>Les cultes païens dans l'empire romain. I, t. III</i> (Fr. Cumont)	88
<i>Wensinck</i> (A.-J.). <i>Tree and birds as cosmological symbols</i> (Henri Basset)	98
<i>Westermarck</i> (E.). <i>Les cérémonies du Mariage au Maroc</i> (Henri Basset)	214

II. — *Notices bibliographiques.*

<i>Annuaire Pontifical catholique 1922</i> (A. Houtin).	100
<i>Armstrong</i> (R.C.). <i>Light from East</i> (P. Masson-Oursel)	231
<i>Boisrouvray</i> (D.-B. du). <i>Mgr Gay, évêque d'Anthédon</i> (A. Houtin). . .	233
<i>Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient</i> (P. Masson-Oursel). . .	102
<i>Chavannes</i> (E.). <i>Contes et légendes du Bouddhisme Chinois</i> (P. Masson-Oursel)	232
<i>Chavannes</i> (E.). <i>Fables Chinoises</i> (P. Masson-Oursel).	232
<i>Duine</i> (P.). <i>Lamennais, sa vie, ses idées, ses ouvrages</i> (A. Houtin) . .	233
<i>Groot</i> (T.-J.-M. de). <i>Universismus</i> (P. Masson-Oursel)	231
<i>Henke</i> (Fr. G.). <i>The Philosophy of Wang Yang Ming</i> (P. Masson-Oursel)	231
<i>Margon</i> (Abbé de). <i>Lettre sur le confessorat du P. Le Tellier</i> (A. Houtin)	103
<i>Mertens</i> (P.). <i>La Légende dorée en Chine</i> (P. Masson-Oursel)	232
<i>Navatel</i> (R. P.). <i>Sœur Marie-Colette du Sacré-Cœur</i> (A. Houtin). . .	104
<i>Pratt</i> (T.-B.). <i>India and its Faiths</i> (A. Houtin)	103
<i>Pratt</i> (T.-B.). <i>The religious Consciousness</i> (A. Houtin)	105
<i>Recalde</i> (J. de). <i>Histoire intérieure de la Compagnie de Jésus</i> (A. Houtin)	233
<i>Rodocanachi</i> (E.). <i>Histoire de Rome de 1354 à 1471</i> (A. Houtin). . .	232
<i>Sageret</i> (J.). <i>La Religion de l'athée</i> (A. Houtin)	105
<i>Syria</i> (L. Delaporte).	101
<i>Turchi</i> (J.). <i>Manuale di Storia delle Religioni</i> (A. Houtin)	233
<i>Vaussard</i> (M.). <i>L'intelligence catholique dans l'Italie du xx^e siècle</i> (A. Houtin)	104

CHRONIQUES par MM. R. Dussaud et P. Alphandéry.

Nécrologie : G. Huet, page 111.

Généralités : Vers l'Unité, p. 105 ; W. Deonna, Passé et présent, p. 110 ; Congrès historique à Bruxelles en 1923, p. 236 ; H. Berr, De la place de l'histoire des religions dans l'enseignement en France, p. 242 ; Bilychnis, p. 236.

Comptes-rendus de la Société Ernest Renan, p. 110, 237.

Religions de l'Inde et de l'Iran : J. Hackin, Remarques sur l'iconographie bouddhique de l'Asie centrale, p. 118.

Religion phénicienne : J. Toutain, Un sanctuaire de Tanit à Carthage, n. 243.

Religions de la Grèce et de Rome : A. Domaszewski, Vulcain, p. 236 ; C. Kazarow, Un bas-relief mithriaque, p. 236.

Christianisme primitif : P. Schmidt, L'interprétation métrique des évangiles, p. 106 ; M. Goguel, L'état actuel du problème du quatrième Évangile, p. 123 ; D. Sidersky, Origine du mot Nazarenos, p. 238.

Christianisme du Moyen-Age : E. Levi, Bibliothèque médiévale, p. 109 ; H. Lichtenberger, Le mysticisme de maître Eckart, p. 110 ; Collection des classiques de l'histoire de France au Moyen-Age, p. 235 ; F. Scheider, La persistance du paganisme au Moyen-Age, p. 236.

Le Gérant : F. GAULTIER.

ANGERS. — IMPRIMERIE F. GAULTIER.

16

